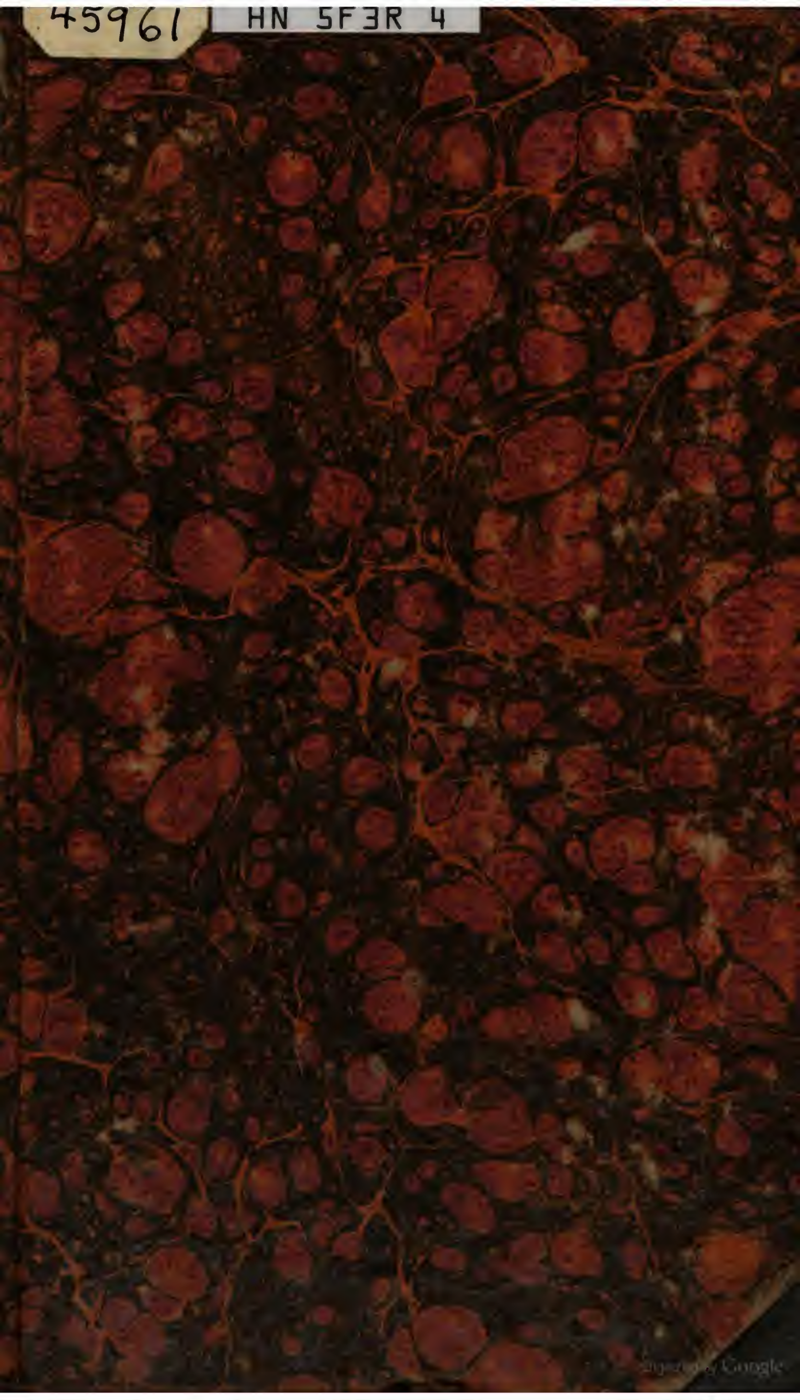


Ueber die
Gründe und Gewißheit
der
Menschlichen Erkenntniß.

Zur
Prüfung der Kantischen Critik
der reinen Vernunft.

Von
Adam Weishaupt
Herzoglich Sachsen Gothaischem Hofrath.

Opinionum commenta delet dies.

Nürnberg,
in der Grattenauerischen Buchhandlung
1788.


HARV...
UNIVERSITY
LIBRARY



§. 1.

Veranlassung dieser Schrift.

Es ist gewiß eine der sonderbarsten und seltsamsten Erscheinungen, es scheint sogar ein Widerspruch in der Sache selbst zu seyn, daß wir so viele Gegenstände zu erkennen glauben, so mancherley Systeme entwerfen, täglich neue Wissenschaften erfinden, und am Ende bey genauerer Prüfung in unsern Philosophischen Kenntnißen noch so weit zurück sind, daß wir nicht einmal mit einigen Grad der Zuverläßigkeit bestimmen können, ja noch heut zu Tag unter uns streiten, ob unsere gesammte Erkenntniß einiger Gewisheit fähig sey, ob sie einen Grund habe, welches der Grund unserer Erkenntniß sey. Seit den Jahrtausenden, daß über diese Frage so anhaltend und eifrig gestritten wird, ist dieser Streit noch so wenig zur endlichen Entscheidung gekommen, er ist vielmehr auf so mancherley Art aufgewärmt und erneuert worden, daß man vielleicht zu keiner Zeit über die Entscheidung dieser Frage ungewißer gewesen, als man dermalen ist. So sehr man noch vor einigen Zeiten dem Dogmatismus ergeben war, so zuversichtlich man in unsern Schulen jede noch so verwickelte Aufgabe, mit einer Leichtig-

keit entschieden hatte, welche jedem Denker verdächtig werden mußte: so sehr haben sich seit kurzem die Dinge geändert. Der Scepticismus, so arg und ausgedehnt, als er noch zu keiner Zeit war, scheint an die Stelle des vormaligen Dogmatismus zu treten, alle Grundsätze des menschlichen Wissens in Anspruch zu nehmen, und über unsere ganze Erkenntniß eine höchst quälende Ungewißheit zu verbreiten. Es ist nicht mehr, wie vordem, die Rede von der Gewisheit oder Ungewisheit einzelner Säze und Wissenschaften. Es gilt die Grundwahrheiten unserer Erkenntniß, das Daseyn der Dinge außer uns, den Saz des Widerspruchs, den Saz des zureichenden Grundes, die objective Gültigkeit der höchsten und obersten metaphysischen Säze, welche bey allen Theilen des menschlichen Wissens so sehr zum Grund liegen, daß ohne sie all unser Wissen entweder unmöglich, oder nichts weiter als ein Traum ist. Es ist um nichts weniger zu thun, als den gemeinschaftlichen unumstößlichen Grund unserer ganzen Erkenntniß zu finden, zu beweisen, ob und was an ihr reelles oder was blose Täuschung ist. Es soll dargethan werden, ob unsere ganze Erkenntniß etwas mehr als ein Traum ist? ob wir im Stande sind, den Schein von der Sache zu unterscheiden? was sodann Schein, was Sache ist? Es soll der äußerst quälende und demüthigende Zweifel gehoben werden, ob denn alles, was wir wissen,

sen, etwas mehr als bloßer Schein ist? Kurz es wird gefragt, ob unser Wissen, einen oder keinen Grund habe? eine Frage, welche an Wichtigkeit alle mögliche Aufgaben so sehr übertrifft, daß alle iene Aufgaben Thorheiten sind, so lang diese unentschieden ist. Es wird gefragt, welches dieser Grund sey? wie groß die Gewißheit unserer Erkenntniß sey? ob die Mathematischen Wissenschaften in dem ausschliessenden Besiz der Gewisheit und Wahrheit, ob sie gewisser, als alle übrige Theile unserer Erkenntniß sind? ob nicht Metaphysik, Physik, Moral, Politik, Menschenkenntniß eines ähnlichen Grades von Gewisheit fähig sind? Der uralte Streit über die Relativität unserer Ideen, über das objective und subjective unserer Erkenntniß, der Streit der Dogmatiker und Sceptiker wird erneuert, um, wenn es möglich ist hierinn Gewisheit zu haben, diesen Streit zur endlichen Entscheidung zu bringen. Es soll gewiesen und auf eine einleuchtende Art dargethan werden, ob wir etwas oder gar nichts wissen. Der Streit selbst ist von der Art, und die Schwierigkeiten von beyden Seiten so groß, daß alle vorhergehende Jahrhunderte ihre Kräfte über diesen Gegenstand, wie es scheint, vergeblich versucht haben, daß es folglich gleich viel Ehre bringt, in diesem Streit zu siegen oder zu unterliegen; daß in einem oder dem andern Fall der Philosophie eine grosse und wohlthätige Veränderung

 be-

bevorsteht. Der aus Mangel an Widersachern zu sicher gewordene Dogmatismus wird in seinem Grund erschüttert, und seine eifrigste Bekenner werden aufgefordert, die Revision ihrer zu früh und obenhin angenommenen Grundsäze vorzunehmen, sie genauer zu bestimmen, und das Gold von den Schlacken zu reinigen und zu säubern. Sollte es aber am Ende noch vollends dazu kommen, wie einige neuere zu glauben scheinen, daß der bisherigen Art zu philosophiren das Verdammungsurtheil gesprochen, und der Stab über sie gebrochen werden soll: so dächte ich, sollte es selbst auf diesen Fall nicht anders als recht und erlaubt seyn, daß sie nicht ungehört verdammt werde, daß noch ein und der andere auftrette, der statt ihrer das Wort führt, der bey dieser Gelegenheit alles sagt, was sich zu ihrem Behelf sagen läßt:

ut non dicatur nos veritati, sed veritatem nobis defuisse.

Ob ich zu einem solchen Sprecher beruffen bin, ob ich die dazu nöthigen Kenntniße besitze, kan nur allein die Folge beweisen. Genug daß ich den Willen habe, für die Wahrheit alles zu unternehmen. Wollte ich auch gegen diese an sich gleichgültiger seyn, als sie es verdient, so ist es mir wenigstens um meine eigene Beruhigung zu thun. Soll ich hier offenherzig der Welt mein Bekenntniß darlegen, so muß ich gestehen, daß mir bey diesen Streitigkeiten das Herz

blu-

blutet, daß ich für meine Seelenruhe und Zufriedenheit fürchte: daß mir diese zu theuer ist, als daß ich meine bisherigen Ueberzeugungen, so gerade dahin geben soll. Mich foltert jede Ungewisheit, um so mehr die Ungewisheit meiner ganzen Erkenntniß, zu sehr, als daß ich mich darüber freuen sollte, ob ich gleich sehr gern gestehe, daß mir eine solche Erschütterung meines Gedankensystems sehr heilsam gewesen. Ich für meinen Theil habe unendlich dabey gewonnen. Mancher Saz, der mir noch vor kurzem eine ungezweifelte Wahrheit schien, steht nun nach genauerer Prüfung in seiner Nacktheit da: das, was ich nicht beweisen konnte, wovon ich so gar alle Beweise für überflüßig hielt, kann ich seitdem beßer beweisen: den Zusammenhang mancher Wahrheiten, der vordem nur im Dunklen vor meiner Seele lag, glaube ich nun deutlicher einzusehen. Ich habe über manches gedacht, was ich vordem nur auf bloßen Glauben angenommen hatte: und wenn ichs noch genauer überdenke, so hatte ich gerade solche Widersprüche nöthig, um meine Kräfte noch weiter zu üben, und aus dieser Art von Betäubung und Schlummer zu erwachen. Diese sind die Vortheile welche ich aus diesen Streit ziehe: und aus dieser Veranlaßung unternehme ich diese sehr schwere Arbeit, unbekümmert, welches der Erfolg seyn mag, was man darüber urtheilen, ob man sie loben oder tadeln werde. Das, was ich suche, Berichtigung meiner Ideen, ist auf jeden Fall die Folge. Dieß hoffe ich, soll

mir Nachsicht erwerben, wenn ich weniger leiste, als man erwartet.

Ich wende mich nun zur Sache, und zur Hauptfrage selbst. Hat unsere Erkenntniß einen oder gar keinen Grund?

§. 2.

Kann man mit Recht zweifeln, ob unsere Erkenntniß einen Grund habe?

Der Zweifel, ob unsere Erkenntniß einen Grund habe, scheint bey dem ersten Anschein höchst lächerlich und ungereimt. Manchem, der in seinen Grundsätzen zu sicher geworden, mag er wohl gar als eine Folge einer Verrückung erscheinen. — Nicht so dem unbefangenen Forscher. Bey genauerer Untersuchung, und bey reiferm Nachdenken, verliert und vermindert sich das auffallende dieser Frage: man muß sogar gestehen, daß sie mit grosem Recht jedem Denker vorgelegt werde. Wir haben ganze Wissenschaften, als Moral, Physik, Methaphysik, in welchen die verschiedensten und widersprechendste Systeme aufgestellt werden, deren jedes mit sehr scheinbaren Gründen, und mit äusserster Hartnäckigkeit von seinen Anhängern vertheidigt wird. Jede derselben glaubt Gründe zu haben, und diese Gründe widersprechen sich eben so sehr, als die Systeme, welche auf sie gebaut werden. Dieß ist für die Gewißheit und die Gründe unserer Erkenntniß nicht

nn-

sonderlich empfehlend. Nicht allein ganze Systeme haben dieses Schicksal; kaum ist ein Saz in der ganzen menschlichen Erkenntniß, der nicht von irgend einer Schule aus sehr blendenden Gründen bestritten und bezweifelt worden. Dieß allein schon sollte über die Gewisheit und den Grund unsers Wissens ein gerechtes Mistrauen erwecken. Dieses Mistrauen muß sich aber um so mehr verstärken, wenn wir die Entdeckung machen, daß sich alle unsere Erkenntniß am Ende auf sinnliche Erfahrung, und folglich auf das Zeugniß der Sinne zurück führen läßt; daß uns diese Sinne nur Erscheinungen darstellen, und folglich auf keine Art in das Innere der Dinge selbst führen; daß so gar diese beyde hier so eben vorgetragene Säze selbst Erfahrungen sind, welche wir durch diese wandelbaren, oft so trüglichen Sinne erhalten. Wenn dieß ist, (und wer kan es läugnen?) So können alle unsere Wahrheiten nicht mehr Gewisheit und Gültigkeit, als ihre Quelle, die Sinne selbst, haben. Wenn also die Gewisheit dieser schwankend und unzuverläßig ist, so muß es auch unsere ganze Erkenntniß, die sich darauf stüzt und gründet, unsere Metaphysik und Moral, ia selbst, wie ich zeigen werde, die Mathematischen Wissenschaften seyn. Was ist also das, was unsern Kenntnißen eine höhere Sanction, etwas mehr bleibendes, als ihrem Grund, den Sinnen, giebt? Woher noch vollends unsere Kenntniße von Gott, von

unserer Seele, von von allen übersinnlichen Gegenständen? Von allen Dingen, welche durch keinen unserer Sinne erkannt werden? Wo ist der Grund meines Wissens, bey welchem ich mich, in dieser allgemeinen einleuchtenden Ungewisheit so beruhigen kann, daß es mir leicht wird, alle abgeleitete Wahrheiten darauf zurück zu führen, ohne einen weitern Grund zu verlangen; der mich über alle weitere Zweifel gänzlich hinaussezt? Sind diese Fragen, bey solchen Umständen nicht gerecht? Man kann also mit gutem Grund fragen, hat etwas einen oder keinen Grund?

§. 3.

Prüfung der Meinung, daß unsere Erkenntniß keinen Grund habe.

Annehmen und behaupten, daß unsere ganze Erkenntniß gar keinen Grund habe, ist ganz gewiß eine ärgerliche Behauptung. Aber der Aerger, den sie in uns hervorbringt, ist noch kein Beweis für den Grund unserer Erkenntniß. Diesen Grund müssen wir beweisen, oder jedem, der dazu Lust hat, die Freiheit lassen, diesen Grund zu läugnen, oder an dessen Daseyn zu zweifeln. Aber nun beweise jemand, das heißt, er mache aus überzeugenden Gründen anschaulich, daß unsere Erkenntniß einen Grund habe, so lang dieß selbst der Gegenstand des

Zwei-

Zweifels ist, ob es Gründe unserer Erkenntniß gebe. Er mag sich bey diesem Geschäft anschicken wie er will, so muß er sich allzeit auf Säze beruffen, von denen es wenigstens zweifelhaft ist, ob sie einen Grund haben, weil gefragt und gezweifelt wird, ob unsere ganze Erkenntniß einen Grund habe. Denn wenn dieser Saz falsch oder zweifelhaft ist, wenn das Ganze keinen Grund hat, so haben jede einzelne Theile eben so wenig einen Grund. Wir sehen in diesem Beyspiel, daß, wenn es jemanden darum zu thun ist, nach Paradoxen zu jagen, die Köpfe zu verwirren, und sie über die plansten und einfachsten Dinge zweifelhaft zu machen, daß, sage ich, der Spaß oder Ernst noch weiter getrieben werden kann, als bisher geschehen ist. Wenn ich aber behaupten wollte, daß unsere Erkenntniß gar keinen Grund habe, so würde zwar daraus folgen, daß sie sich eben so wenig in der Empfänglichkeit eines vorstellenden Subjects, als in den Gegenständen ausser denselben gründet, daß sie folglich eben so wenig subjectives als objectives hat, daß es weder ein Subject noch Object unserer Erkenntniß giebt; aber wenn jemand diese Folgen eingestehen wollte, so wüßte ich nicht, was ich weiter zur Beſtärkung meines Hauptsatzes anzuführen hätte. Ich will erwarten, ob es einem andern gelingen wird, den Beweis für die Subjectivität unserer Erkenntniß beßer und nachdrücklicher als für ihre Objectivität zu führen. Ich weiß nicht, ob einer meiner Leser, seine Zweifelsucht

sucht so weit ausdehnt, daß er mit Hume, in seiner Abhandlung über die menschliche Natur, nicht blos die Realität der Objecte unserer Erkenntniß, sondern noch überdies das Daseyn eines erkennenden Subjects läugnet. Aber wäre dies der Fall, wie ich zur Ehre der menschlichen Vernunft nicht hoffe: so würde ich ihm offenherzig gestehen, daß ich zwar seiner Meinung nicht bin, noch jemals seyn werde, daß ich aber zugleich außer Stande bin, entscheidende directe apodictische Gründe gegen seine Meinung anzuführen. Ich halte mich dieser Pflicht um so mehr entledigt, als ich nicht einmal wüßte, wem ich dies beweisen sollte; indem er, der diesen Beweis verlangt, nach seinem eigenen Geständniß, kein erkennendes Subject ist; und wenn er auch für diesen Fall, zu seinem Besten, gegen den ganzen Grund seines Systems eine Ausnahme machen sollte, ich wenigstens, weil es gar nichts objectives geben soll, nicht nur kein reelles Object seiner Erkenntniß, sondern selbst kein erkennendes Subject bin. Die Zurückführung auf das Ungereimte ist also in Bestreitung so allgemein anerkannter Wahrheiten, der einzige mögliche Beweis, besonders in einem Streit von dieser Art, wo alles, worauf man sich stüzen konnte, und stüzen muß, Object und Subject zugleich geläugnet oder bezweifelt werden. Alle übrige Beweise, sind beynahe unmöglich, so groß und so einleuchtend auch die Ungereimtheit schon an sich selbst ist, welche hier durch

Grün-

Gründe widerlegt werden soll. Dies allein könnte ich noch fragen, und mir eine gründliche Beantwortung erbitten: Warum forschen wir denn so ängstlich nach Gründen, wenn es deren keine giebt? Warum gelingt es uns so häufig, diese Gründe wirklich zu finden? Was sind diese Gründe, wenn sie selbst keinen lezten Grund haben? Wenn unsere ganze Erkenntniß keinen Grund hat, welche Befriedigung können einzelne Gründe geben? Wenn sie diese nicht geben, wozu sind sie vorhanden? Reicht dieß alles nicht zu, so weiß ich warlich nicht, wie Ich, vorgeblichermassen nicht existirendes Subject und Schriftsteller, mit einem eben so wenig existirenden Leser sprechen soll, da die ganze Sprache, welcher ich mich bedienen muß, samt allen Begriffen, welche mit den Worten verbunden werden, der Zusammenhang aller Säze, auf welche ich mich beruffen konnte, sein, mein, und das Daseyn anderer Dinge außer uns voraussezen, und ich folglich meinen Saz allzeit durch das, was erst ausgemacht werden soll, beweisen würde. — Aber vielleicht ist eben dieß der stärkste Beweis für den Saz, daß unsere Erkenntniß irgend einen Grund haben müsse. Da ich nun glaube, daß die meisten meiner Leser sich unsere Erkenntniß nicht ohne allen Grund vorstellen, so wende ich mich nunmehr zur zweyten ungleich wichtigern Frage, und suche den Grund selbst auf, auf welchen sich, nach der Meinung verschiedener

stellungen in uns selbst ist: es giebt keine Dinge außer uns: wenn auch solche Gegenstände außer uns vorhanden wären, so wären sie ganz unwirksam und überflüßig; denn bey einer solchen Stimmung des denkenden Subjects würden wir alles auf die nehmliche Art und in derselbigen Ordnung erkennen, wenn auch keine Gegenstände außer uns wirklich wären.

§. 6.

Zweifel gegen das System, daß der Grund unserer Erkenntniß ausschließender Weise in den Gegenständen enthalten sey.

Wären die Objecte der ausschliessende Grund unserer Erkenntniß, so hätten wir gar keine Thätigkeit, unsere vorstellende Kraft verhielte sich blos leidend. Unsere Seele gleicht sodann einem Spiegel, in welchem sich die äussern Gegenstände nichts weiter als abbilden, welcher blos allein ihr Bild zurück wirft. Dazu kommt, daß es noch sehr zweifelhaft ist, ob es wirklich Gegenstände außer uns gebe; denn alles, was wir durch die Sinne gewahr werden, sind nicht diese Gegenstände selbst, sondern blosse Erscheinungen. Wir haben also von ihrem Daseyn keine sinnliche Erfahrung, und diese allein ist die Quelle unserer Vorstellungen: noch vielweniger können wir von diesem Daseyn eine Gewisheit und Ueberzeugung erhalten. Die Erschei-

nun-

nungen selbst geben keinen gewissen Grund, weil die meisten derselben vorübergehend und wandelbar, und vermuthlich nur Folgen unserer gegenwärtigen Receptivität sind. Wir müßten also eher annehmen, daß der Grund in beyden zugleich liege, in dem erkennenden Subject, und in den Objecten unserer Erkenntniß. Aber ausserdem daß auch diese Meinung das Daseyn der äussern Gegenstände, ihre Einwirkung, und die noch schwerer zu erklärende Art der Einwirkung, als vollkommen erwiesene Thatsachen voraus sezt, so fragt sich noch weiter, welche Aehnlichkeit ist zwischen der Empfindung, auf welche sich alle unsere Vorstellungen gründen, und zwischen dem Gegenstand der Empfindung? Welche Aehnlichkeit ist zwischen dem Geruch und der Rose, zwischen dem Geschmack und der Speise, zwischen der Beleidigung und dem Verdruß, welchen ich über die Beleidigung empfinde? Oder wollen wir mit dem Aristoteles und der ganzen Peripatetischen Schule, gewisse sinnliche Abbildungen und Gestalten annehmen, welche sich von den Gegenständen losreissen, und sodann auf unser leidendes Erkenntnißvermögen stossen, um sich solchem darzustellen?

---

§. 7.

Zweifel gegen das System welches den Grund unserer Erkenntniß in Gott sucht.

Wenn nun der lezte Grund unserer Erkenntniß weder ganz allein in dem denkenden Subject, (§. 5.) noch auch in den äusserlichen Gegenständen ausschliessender Weise gefunden wird; wenn es eben so zweifelhaft ist, ob er in beyden zugleich müße gesucht werden: (§. 6.) so bleibt nichts weiter übrig, als daß wir annehmen, daß alle unsere Erkenntniß durch ein Wesen höherer Art, durch einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit gewirkt werde. Aber zu geschweigen daß sodann eine bestimmte Receptivität der vorstellenden Kräfte, und selbst das Daseyn und die Einwirkung äusserlicher Gegenstände ganz überflüßig und unerweislich wären; zu geschweigen daß wir mit grossem Grund fragen können, ob es denn wirklich ein solches Wesen gebe, woher wir, bey dieser allgemeinen Ungewisheit, von dem Daseyn und der Einwirkung eines solchen uns ganz verborgenen Wesens eine höhere Gewisheit erhalten, als von dem Daseyn der dem Anschein nach uns näher liegenden sinnlichen Gegenstände: so geht durch diese Erklärungsart noch anbey alle Spontaneität verlohren, wir werden in ganz leidende Wesen verwandelt; aller Schwärmerey sind Thüren und Thore geöfnet; alles geschieht durch ein Wunder, was durch

den

den natürlichen Lauf der Dinge geschehen könnte; Gott ist sodann der unmittelbare Richter unserer Wahrheit und unserer Irrthümer, unserer Tugenden und unserer Laster. Und wenn noch überdies die gewöhnliche Vorstellung von der Strafgerechtigkeit Gottes wahr und gegründet ist, so ist dieser Gott das ungerechteste Wesen, denn er bestraft an uns, die wir seine Maschinen sind, seine eigenen Handlungen, — Laster und Verbrechen, — an Wesen die gar keine eigene Wirksamkeit haben.

§. 8.

Sceptischer Schluß aus dem vorhergehenden.

Wir haben nun den lezten Grund unserer Erkenntniß anfänglich in dem denkenden Subject allein, (§. 5.) sodann in den Gegenständen allein, endlich in beyden zugleich, (§. 6.) und leztens in der unmittelbaren Einwirkung einer höhern Ursache (§. 7.) vergeblich gesucht. Wir konnten dabey so wenig, bey dem einen so wie bey dem andern, zu einer beruhigenden Gewisheit gelangen, daß wir vielmehr auf allen Seiten auf neue sehr beträchtliche Zweifel stiessen. Meines Wissens sind dieses die einzigen möglichen Gründe unserer Erkenntniß; denn die Erscheinungen als die lezten Gründe anzunehmen, ist so wenig befriedigend, daß hier die Frage neuerdings entsteht, ob denn diese Erscheinungen gar keinen weitern Grund haben? Ha-

ben diese keinen Grund, so ist etwas, das selbst keinen Grund hat, der Grund unserer Erkenntniß, und diese Antwort ist freylich für unsere Wißbegierde sehr wenig befriedigend. Haben aber diese Erscheinungen einen noch weitern Grund, so haben wir sehr unrecht, wenn wir solche, da es einen noch weitern Grund giebt, als den lezten Grund unserer Erkenntniß betrachten. Wenn also, dem dermahligen Anschein nach, nichts ist, wobey sich unser Verstand, unser Durst nach Wahrheit und Gewisheit vollständig beruhigen könnte: so sind wir wieder, wo wir im Anfang unserer Untersuchung waren; so handeln wir nicht so vermessen, wenn wir an der Wahrheit, Gewisheit und Grund unserer Erkenntniß zweifeln; so ist es, wenn hier kein Mittelweg gefunden werden kann, offenbar um die Gewisheit unserer Erkenntniß geschehen; und der Scepticismus hat den allergrößten Anschein für sich. Die längste Reihe unserer Gründe ist nichts weiter, als eine weit hinausgeführte, verlängerte Täuschung und Schein von Realität. Oder woher kann ich wissen, daß meine Vorstellung wahr ist? Uebereinstimmung ist das sonst gewöhnliche Merkmal der Wahrheit. Wo soll ich nun diese Uebereinstimmung finden? Nicht in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Object. Denn es ist zweifelhaft, ob es Objecte giebt, ob diese Objecte, wenn sie auch nichts weiter als Erscheinungen sind, nicht meine blossen Vorstellungen sind. Es ist zweifelhaft, was

diese

diese Erscheinungen sind, ob unter ihrer Hülle etwas reelles verborgen liegt, das keine Erscheinung ist. — **Auch nicht in der Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter sich selbst.** Denn was sind alle diese Wahrheiten, wenn sie keinen lezten stehenden, bleibenden Grund, kein Object haben, welchem sie ankleben? wenn kein fester, unerschütterlicher Punct ist, auf welchen sich alles stüzt, mit welchem alles fällt oder steht? — Auch nicht in der Uebereinstimmung mit den Urwesen und göttlichen Ideen eines Plato. — Denn was sind selbst in einem göttlichen Verstand Vorstellungen ohne Objecte, welche vorgestellt werden? welche außer diesem göttlichen Verstand eine reelle unabhängige Existenz haben? Was sind sie mehr, als blose unerweisliche Träumereyen? und wenn sie etwas mehr sind, wer kann sie in ihrem Wesen erkennen? und wenn wir dieß nicht können, wie ist es möglich, zu bestimmen, ob unsere Begriffe mit diesen göttlichen Ideen übereinstimmen, oder ob sie solchen widersprechen? Sie sind also wenigstens für uns kein Criterium der Wahrheit.

Unter diesen Umständen sind wir genöthigt, entweder ewig in einer quälenden uns unaufhörlich begleitenden Ungewisheit, welche sich von den ersten Grundsäzen unserer Erkenntniß, biß auf die alltäglichsten Wahrheiten herab, verbreitet, fortzutaumeln, oder, wenn wir zu einiger Gewisheit gelangen sollen, so kann dieß auf keine andere Art geschehen,

als daß wir endlich auf einen unläugbaren, nicht zu bestreitenden Grundsaz stoßen, welcher so zu sagen der Mittel- und der Ruhepunkt unserer ganzen Erkenntniß ist, auf welchen sich alles übrige bezieht, mit welchem, als dem ächten untrüglichen Probierstein, am Ende alle Wahrheiten mittel- oder unmittelbar zusammen gestellt, und gehörig verglichen werden. Die Uebereinstimmung mit diesem Saz giebt das, was wir Wahrheit nennen. Der Widerspruch die Falschheit: dieses ist der einzige mögliche Weg, sich aus diesem Labyrinth, aus den Schlangengängen des Scepticismus, auf einen bleibenden dauerhaften Grund heraus zu arbeiten. Ist dieser einmal gefunden, so ordnet sich alles zur Gewißheit, über alle Gegenstände des menschlichen Wissens verbreitet sich ein Licht, und es kommt sodann nur auf uns an, daß wir die Kunst verstehen, diese Verbindung mit dem Hauptgrundsaz alles Wissens deutlich und anschaulich zu machen, aus solchem richtig und genau zu folgern, und auf diese Art mehrere Grundsäze der menschlichen Erkenntniß zu entdecken. Sollte nun dieses so unmöglich seyn? Das, was bey jedem Lebensgeschäft, bey jeder Wissenschaft unentbehrlich ist, wenn wir mit einigem Erfolg arbeiten wollen, daß wir wenigstens voraussezen, daß der erste Grundsaz dieser Wissenschaft ausgemacht und gewiß sey, dieß sollte bey dem Grund der ganzen menschlichen Erkenntniß weniger nothwendig seyn? Wenn ich eine Gegend oder einen Landstrich auf eine be-

stimmte Art übersehen soll, so kann dieß warlich nicht überhaupt geschehen. Ich muß an einem bestimmten Ort stehen: und es ist schlechterdings unmöglich, daß ich was immer für eine Uebersicht erhalte, und an gar keinem Ort stehe, aus welchem ich meinen Gegenstand betrachte. Was ist groß oder klein, fern oder nahe, schwer oder leicht, schön oder häßlich, gut oder bös, wenn ich nicht einen fixirten Maasstab annehme, auf welchen ich alles beziehe, mit welchem ich die Gegenstände meines Urtheils vergleiche? Auf eben dieselbige Art ist nichts falsch oder wahr, so lang alles unstät und schwankend ist, so lang der Vergleichungspunct nicht festgesezt ist, dem etwas widersprechen oder damit übereinstimmen soll. Auf diesen Vergleichungspunct kommt alles an: ist solcher nur eine besondere Wahrheit, so sezt er eine allgemeine voraus, deren Folge er ist, durch welche wir erkennen, daß er wahr ist; ist er falsch, so tragen alle abgeleitete Urtheile das Gepräg ihres Ursprungs, ob sie gleich wahr scheinen, in sofern sie mit dieser falschen Voraussezung übereinstimmen. Ist er endlich bedingt, so können keine andere als bedingte Schlüsse erfolgen. Der erste Grundsaz des menschlichen Wissens, als der Mittelpunct unserer ganzen Erkenntniß, um welchen sich alle einzelne Gedanken drehen, darf also weder ein besonderer, noch weniger ein falscher, und eben so wenig ein bedingter Grundsaz seyn. Hier ist uns mit einer blosen Voraussezung, Hypothese, oder be-

dingten Wahrheit so wenig geholfen, daß es um die Gewisheit aller subalternen, und abgeleiteten Wahrheiten und Wissenschaften, selbst der Mathematik, durchaus und auf immer geschehen ist, wenn dieser Grundsaz nicht überdieß eine absolute, von aller Erkenntniß unabhängige, objective Realität hat: denn ein bedingter Grundsaz kann keine absolute, sondern blos eine bedingte Gewisheit in seinen abgeleiteten Folgesäzen geben. Es muß durchaus etwas absolutes oder beharrliches nicht blos angenommen werden, sondern würklich seyn, oder all unser Wissen ist nichts; selbst daß wir dies wissen, ist eben so wohl nichts: so z. B. wenn ich zählen will, muß eine Einheit, als die lezte und bestimmte angenommen werden, oder ich kann nie zählen, und statt zu zählen, theile ich ewig und ewig in Einheiten, die wieder aus Fractionen bestehen; eben so wenn ich erkennen will und soll, so muß etwas seyn, das erkennbar ist. Es gleicht vollkommen diesem arithmetischen Spiel, wenn ich Erscheinungen, die nichts weiter als Erscheinungen sind, und sich wieder in Erscheinungen auflösen, die abermal aus blosen Erscheinungen bestehen, die so schwankend und vorübergehend sind als die Empfänglichkeit, wodurch sie mir erscheinen, als den lezten Grund aller Erkenntniß anerkennen und festsezen will. Dann wenn dies wahr ist, wenn diese der Grund unserer Erkenntniß sind, so hat am Ende unsere Erkenntniß gar keinen Grund. Man kann auf diese Art die Antwort

ver-

verzögern, aber aufgelöst ist der Knoten nicht. Der Grund unserer Erkenntniß muß also etwas reellers, als blose Erscheinungen seyn, oder wir mögen zuversichtlich an aller, aller Wahrheit und Gewisheit verzweifeln, wir haben nie eine wahre Befriedigung zu hoffen; unser Durst nach Wahrheit, wird uns drükend und quälend, denn er kann zu keiner Zeit befriedigt werden; unser ganzes Wissen ist ein Traum, eine Kette welche in der Luft hängt, wir stehen in Gefahr, daß unsere Täuschung, samt unserm so nöthigen Vertrauen auf unsere stärkste alltägliche Lebensüberzeugung, jeden Augenblick, durch den traurigen entzaubernden Gedanken unterbrochen und gestört werde — daß alles, was wir wissen, nichts weiter als ein Traum ist, daß selbst dieser traurige Ueberrest, den wir aus diesem allgemeinen Schifbruch zu retten glaubten, diese traurige quälende folternde Wahrheit, daß wir nichts wissen, nichts weiter als ein Traum ist.

§. 9.

Die Relativität der Ideen, als der gemeinschaftliche Grund aller Sceptischen Systeme.

Vielleicht giebt es kein schiklicheres Mittel, in diese sceptische Nacht und Finsterniß einiges Licht zu bringen, als wenn wir uns bemühen, die Gründe der sceptischen Systeme aufzusuchen, und sodann diese Gründe näher zu beleuchten. — Welches ist

nun der gemeinschaftliche Grund aller dieser Systeme, der Vordersaz, von welchem sie ausgehen, um diese allgemeine Zweifelsucht zu erwecken? Wir handeln, als ob alles ausgemacht und gewiß wäre, und wir denken von einer andern Seite, als ob gar keine Gewisheit wäre: wo liegt nun der Grund dieser theoretischen Ungewisheit? — Hier finde ich, daß alle sceptische Systeme von der Eleatischen Schule an, bis auf das Kantische System herab, ihre Lehre auf die Trüglichkeit der Sinne, so wie auf die Relativität unserer Ideen, stüzen und gründen; daß sie aus diesen beyden mehr folgern, als nach logischen Regeln gefolgert werden sollte. Alle sceptische Systeme sind offenbarer Misbrauch dieser beyden Prämissen, auf welche die Menschen sehr frühzeitig, und so zu sagen schon bey den ersten Vorschritten des Denkens, sehr natürlich verfallen mußten. Jeder Mensch mußte gewahr werden, so bald er über sich und seine Aeusserungen zu denken angefangen, daß die ersten rohen Elemente unserer Erkenntniß sinnliche Gegenstände, und das Vehiculum, um solche zu erkennen, die Sinne sind. So sehr auch alle Systeme in dieser Grunderfahrung und Thatsache übereinstimmen: so sehr theilen sie sich bey weiterm Nachdenken einer weitern Frage, welche sich eben so natürlich, ohne langwieriges tiefes Forschen, jedem von selbst darstellen mußte. Jeder, der weiter gehen wollte, mußte sich befragen. Was sind denn diese Gegenstände, welche ich durch die Sinne

er-

erkenne? wie viel erkenne ich davon? Nur zwey Antworten waren hier möglich. Die Gegenstände, welche wir durch unsere Sinne zu erkennen glauben, sind wirklich das, wofür sie uns erscheinen. In den Gegenständen der Sinne ganz allein ist Wirklichkeit, alles übrige ist Einbildung: alle Erkenntniß ist im Grund sinnliche Erkenntniß. Dieses war die Lehre der Physiker, des Epicurs, und anderer mit diesen verwandter Schulen. Oder, das was wir durch die Sinne erkennen, ist nicht das Innere der Sache selbst, sondern vielmehr eine Art von Täuschung, welche durch unsere Sinne verursacht wird. Und hier war abermal Gelegenheit, sich neuerdings zu theilen, nach Verschiedenheit der Folgen, welche daraus geschlossen wurden. Man schlos also entweder, alles ist Täuschung, wir erkennen blosse Erscheinungen, diesen Erscheinungen liegt gar nichts reelles, substantielles zum Grund; wir können daher nie zu einiger Gewisheit gelangen, dieses war das System der Sceptiker: oder man schlos auf eine andere Art, in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand allein ist im Stande, diese Täuschung zu zerstreuen, und das wahre zu erkennen. — Dieß war das System der Stoiker.

Da wir sehr häufig die Erfahrung machen können, daß sich mit der geringsten Abänderung unserer Organisation auch unsere sinnliche Vorstellungen verändern, so war der den zulezt angeführten Systemen gemeinschaftliche Schluß, daß wir nicht die

Dinge

Dinge selbst, sondern nur gewisse Eigenschaften erkennen, welche sich mit unserer Empfänglichkeit verändern müssen, sehr natürlich und leicht. War man aber einmahl so weit, so musste diese oben angeführte Theilung der Meinungen vorgehen. Die Antwort war noch zu unbestimmt, als daß man sich dabey ganz hätte beruhigen sollen. Ein Zweifel bot so zu sagen dem andern die Hand. Die größte Schwierigkeit, die am wenigsten auf diese Art gehoben werden konnte, verursachten gewisse Vorstellungen von Dingen, die gar keine Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind. Man konnte sich noch weiter fragen: Ist unsere ganze Erkenntniß ein blosses Spiel und Würkung unserer Sinnlichkeit? oder haben wir einige Vorstellungen, welche von den Sinnen unabhängiger sind? Wenn es deren giebt, wie erhalten wir solche? Wo ist von vielen derselben der Gegenstand, auf welchen sie sich beziehen? Wo ist der Gegenstand der abstracten und allgemeinen Begriffe? Wie gelangen wir zu den Begriffen, von Gott, von Substanz, von Ursach und Wirkung, von Kräften, von allen Dingen, welche ausser dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung liegen? Daß wir diese Begriffe haben, ist unläugbar; daß wir sie durch die Sinne erhalten, lässt sich schwer behaupten, denn wer kann eine Kraft oder Substanz empfinden? Wo ist der Gegenstand dieser Vorstellungen, wenn er nicht in dem Gebiet der Erfah-

fahrung liegt, und diese Erfahrung doch unläugbar der Grund unserer Erkenntniß ist? Wie gelangen wir also zu diesen Begriffen? wie können wir beweisen, daß sie einige Realität haben?

Man kann sich vorstellen, daß so verschiedene Fragen, von so verschiedenen Menschen nicht auf einerley Art beantwortet werden; wir werden also eine neue Verschiedenheit der Systeme gewahr. Einige nehmen diese Begriffe als angebohren an, oder wenn man will als eine Folge unserer gegenwärtigen Subjectivität; andere behaupten, sie seyen sammt und sonders ein Werk der Erfahrung; und wieder andere glauben, so wie den sinnlichen Vorstellungen sinnliche Gegenstände entsprechen, eben so correspondire den Verstandesbegriffen eine von der Sinnlichkeit unabhängige, für sich existirende, intellectuelle Welt.

Die Verschiedenheit der über diesen Gegenstand entstandenen Meinungen führt jeden Denker auf die Untersuchung nachstehender nicht ganz gleichgültiger Aufgaben und Fragen. Giebt es Vorstellungen und Begriffe, welche von aller Erfahrung unabhängig sind? Sind alle oder nur einige unserer Vorstellungen und Begriffe von dieser Beschaffenheit und Natur? Haben unsere allgemeine und hohe Begriffe ein von den Sinnen unabhängiges eigenes Gebiet? Correspondirt solchen ein würklicher Gegenstand? oder

ha-

haben diese Begriffe nur blos subjective Existenz? Ist die intellectuelle Welt in der Sinnenwelt schon enthalten? Sind alle Verstandesverrichtungen nichts weiter als Aufhellung und Auseinandersezung sinnlicher oder verworrener Vorstellungen? Wodurch wird unser Uebergang aus der Sinnenwelt, in eine Intellectuelle Welt möglich? Wo ist das Bindungsmittel zwischen zwey so disparaten Vorstellungen und Ideen? Wodurch erhalten wir eine Gewisheit von dem reellen Daseyn solcher Wesen, die keine Gegenstände der sinnlichen Erkenntniß sind?

§. 10.

Uebergang auf das Kantische System.

Ueber diese Fragen ist bis auf unsere Tage, ohne den Gegenstand der Frage auf eine befriedigende Art zu erschöpfen, sehr viel gestritten, und beynahe eben so viel geschrieben worden. Das System der Platoniker, von einer ganz intellectuellen, von dieser sinnlichen abgesonderten Welt, findet ausser den Mystikern in unsern Zeiten wenige Bekenner. Die angesehensten Schulen haben sich, seit Lockes Zeiten, für die Erfahrung, gegen alle angebohrne sowohl als reine Verstandesbegriffe erklärt; und vorausgesezt, daß dieses System das wahre sey, war es ganz unnöthig, diese reinen Verstandesbegriffe zu mustern, und eine Critik derselben zu entwerfen. Denn

eine

eine Critik der reinen Vernunft sezt voraus, daß es ganz reine Begriffe gebe, welche es, Locken und den meisten neuern zufolge, nicht giebt. In diesem Zustand waren die Sachen bis auf das Jahr 1781, als Herr Professor Kant in Königsberg auftrat, einen Mittelweg einschlug, und zu Bestreitung des mit der intellectuellen Welt verübten Unfugs ein eigenes System aufstellte, welches, ohne die Erfahrung gänzlich auszuschliessen, von einer andern Seite Vorstellungen und Begriffe annimmt, welche von aller Erfahrung unabhängig sind, um auf diese Art den Ursprung unserer Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen zu erklären, und zu gleicher Zeit den Träumereyen des Platonismus, und den Spizfindigkeiten der Scholastiker, durch diese Mittelstraße zu entgehen. Dieses System ist der Hauptgegenstand meiner gegenwärtigen Schrift. Es ist unter allen in meine Untersuchung einschlagenden Systemen dasjenige, in welchem am meisten Scharfsinn, Gründlichkeit, Ordnung und Zusammenhang herrscht: es ist zugleich das neueste, welches den meisten Anschein der Wahrheit hat, und es hat die Aufmerksamkeit und Theilnehmung unserer Zeitgenossen in zu grosem Maase erhalten, als daß ich dabey gleichgültig bleiben könnte. Es verdient daher, daß ich ihm bey Gelegenheit dieser Untersuchung meine Aufmerksamkeit vor allen andern schenke, und die Gründe, auf welchen es beruht, etwas genauer untersuche.

Ich

Ich habe schon vor einiger Zeit **meine Zweifel** über den Grund dieses Lehrgebäudes, **über die Begriffe von Zeit und Raum**, in einer eigenen Abhandlung vorgetragen. Ich bin noch zur Stunde überzeugt, daß ich es in der Hauptsache schon damals aus dem wahren und gehörigen Gesichtspunct betrachtet habe. Ich werde auch dermalen genöthigt seyn, mich sehr häufig auf die dort angeführten Gegengründe zu beruffen. Das was ich hier mehr leisten kann, ist, daß ich dieses System nicht wie dort nach einzelnen herausgehobenen Bruchstücken, sondern nach seinem ganzen Umfang beurtheile und darstelle. Dazu kommt noch, daß in der Zeit und Eile, als ich diese Schrift entworfen, manches meiner Aufmerksamkeit entweder gänzlich entgangen, oder doch auf eine Art von mir ausgedrukt worden, daß es noch gar wohl weiterer bestärkender Gründe, und einer genauern Bestimmung und Auseinandersezung bedarf. Soll ich noch offenherziger seyn, so glaubte ich zu selbiger Zeit, in diesem Lehrgebäude manche Lücken und Widersprüche zu finden, die ich nicht zu vereinigen wußte, die aber nunmehr nach widerhohlter und genauerer Revision beynahe gänzlich verschwinden. So konnte ich z. B. zu dieser Zeit noch nicht einsehen, was auch alle übrige Gegner dieses Systems irre geführt hat, warum in diesem Lehrgebäude, von äussern Gegenständen, von ihrer Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit gesprochen, und von einer andern Seite das reelle Daseyn dieser Gegen-

gen-

genstände bezweifelt wird. Eben so wenig konnte ich einsehen, wie die Erfahrung, welche doch von der einen Seite, als die Grundlage unserer meisten Anschauungen und Begriffe, ohne Widerrede anerkannt wird, von gewissen Anschauungen und Begriffen ausdrücklich verworfen und verneint wird. Ganz subjective Vorstellungen, welche nicht angebohren seyn sollen, Erscheinungen, bey welchen gar nichts substantielles zum Grund liegen soll, oder wo wenigstens dessen reelles Daseyn auf keine Art erweislich ist, schienen mir Behauptungen, welche sich auf keine Art mit andern in diesem System angenommenen Grundsäzen vereinigen liessen. Dies, und noch ungleich mehr, schien mir ein grosser Mangel dieses Systems, ein unläugbarer Widerspruch zu seyn. Seitdem haben sich meine Begriffe und Urtheile über dieses System in etwas geändert, und ich glaube nun, über diese und ähnliche Gegenstände heller und richtiger zu sehen. Ich werde, so bald gewisse Voraussezungen wahr sind, in dem Kantischen System Ordnung, Zusammenhang und Uebereinstimmung gewahr. Die paradoxesten Folgen scheinen mir aus den angenommenen Vordersäzen so natürlich abgeleitet, daß ich selbst diese Folgen und Schlüsse würde gefolgert haben, wenn ich zuerst auf diese Vordersäze gestossen wäre, und mich von ihrer Wahrheit hätte überzeugen können. Ich finde dieses System so blendend und täuschend, daß es jedem sauer werden soll, die Trugschlüsse zu finden, auf welche es

gebaut ist, den Faden zu finden, von welchem man in der Widerlegung ausgehen, und an die zu bestreitenden Säze und Begriffe mit gutem Erfolg anschliessen soll.

Um dies zu bewirken, werde ich auf folgende Art verfahren. Ich werde

1.) Das Kantische System in einem gedrängten, doch getreuen Auszug darzustellen suchen. Ich werde

2.) Mein Urtheil über solches ungeheuchelt nach meiner innersten Ueberzeugung an den Tag legen. Das lezte Resultat, welches ich darlegen werde, wird dahin lauten.

3.) Daß dieses System nicht blos zu einer partialen, worüber ohnehin nicht gestritten wird, sondern vielmehr zu einer totalen Subjectivität unserer gesammten Erkenntniß führe. Um dieses zu beweisen, werde ich

1. Die Begriffe von einer totalen und partialen Subjectivität festsezen: sodann

2. Meine Gründe für diese Behauptung ausführen: und

3. Diese Abhandlung damit beschliessen, daß eine totale Subjectivität schlechterdings ungereimt, und folglich unmöglich sey.

Dar-

Darstellung des Kantischen Systems.

§. 11.

Vermuthliche Veranlassung desselben.

Ich habe kurz vorher bewiesen, daß sich über die Entstehung unserer Begriffe die Meinungen der Schulen verschiedentlich getheilt haben. Ich habe zu gleicher Zeit gemeldet, daß seit Lockes Zeiten, diejenige Meinung die Oberhand erhalten habe, welche alle unsere Begriffe von der Erfahrung ableitet, und solche als ausschliessende Wirkungen derselben betrachtet. Durch diese wichtige Entdeckung war meines Erachtens ein näherer Schritt zu einer gesunden und praktischen Weltweisheit gethan. Aber gleichwie in der Welt überhaupt, und eben so im wissenschaftlichen Fache, selten eine Entdeckung geschieht, welche nicht alle ihr verwandte Mängel und Irrthümer nach sich zieht, so geschahe es auch hier. Man vereinigte sich größtentheils in dem Saz, daß alle abstracte und allgemeine Begriffe (das nemliche gilt von ganzen Säzen und allgemeinen Urtheilen) nichts anders seyen, als die darunter begriffenen Individua, welche sich unser Geist, um sich in der Menge erkennbarer Gegenstände weniger zu verwirren, um seiner Schwäche zu Hülfe zu kommen, aus wahrer Unvermögenheit, sich alles individuell zu denken, nach gewissen ähnlichen und gemeinschäftlichen

lichen Eigenschaften, zusammen unter einem einzigen Bild und Ausdruck denkt; daß also der wahre und eigentliche Gegenstand aller abstracten und allgemeinen Begriffe die Individua seyen, von welchen diese einzelne Eigenschaften, mit Hinweglassung alles Individuellen, unter tausend andern ausgehoben und allein gedacht werden; daß individuelle Vorstellungen die vollständigsten und reichhaltigsten, im Gegentheil allgemeine Begriffe, ie allgemeiner sie werden, um so ärmer und einfacher seyen, wenn dieses nicht durch die Menge der Gattungen, Arten und Individuen ersezt wird, welche sämmtlich in einem solchen allgemeinen Begriff enthalten sind. Hiervon wäre nun die logische Folge gewesen, daß abstracte, und um so mehr andere noch allgemeinere Begriffe, auf kein Wesen der ganzen Natur anwendbar seyen, als auf diejenigen Individuen, von welchen diese Eigenschaft, welche der Gegenstand des allgemeinen Begriffs ist, abgesondert worden, folglich auf Wesen, von welchen es ausgemacht ist, daß sie diese Eigenschaften haben. So kann z. B. nach dieser Voraussezung das Prädicat Rund von keinem Gegenstand, der nicht wirklich rund ist, folglich von keinem Cubus oder Dreyeck, und eben so wenig von einem Gegenstand, den wir noch gar nicht unmittelbar erfahren haben, z. B. von der menschlichen Seele belaht werden: weil uns noch keine Erfahrung, und eben so wenig irgend ein anderer vernünftiger Grund, auf eine überzeugende Art belehrt

hat,

hat, daß an den eben genannten Gegenständen diese Eigenschaft befindlich sey. Aber die Scholastische Lehre von der Ewigkeit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wesen der Dinge, verursachte sehr bald, daß man von diesen Folgen abwich, den Ursprung und die Entstehungsart der abstracten Begriffe vergaß, und dafür den Wesen der Dinge (Essentiae rerum) eine Art von engerer und abgesonderter Existenz gab. Man fieng an, von Schönheit, Tugend, Gerechtigkeit, Menschheit ꝛc. als von Dingen zu sprechen, die ein von Ewigkeit her für sich selbst bestehendes Daseyn haben, als ob diese unserer Meinung nach für sich bestehende Wesen der Dinge der eigentliche Gegenstand des menschlichen Verstandes wären. Am stärksten äusserte sich dieser Unfug in allen Urtheilen über Gegenstände, welche zu entfernt sind, als daß sie Gegenstände einer unmittelbaren sinnlichen Erfahrung seyn könnten; und unter diesen besonders in der Lehre von Gott. Man fieng an, den von den Kindesbegriffen der Menschen, und vom ersten rohen Anfang des Denkens, abstammenden Sprachgebrauch, der, um sich im gemeinen alltäglichen Menschenleben dem grössern, in der Entwicklung seiner Geisteskräfte noch weit zurückgebliebenen Theil der Menschen verständlich und begreiflich zu machen, sehr gut, und so gar nothwendig ist, auch dort hinüber zu tragen, wo man weiter fortrücken und alles genauer bestimmen sollte. Einige Eigenschaften und Vollkommenheiten des

Menschen, als Verstand, Wille, Vernunft, Gerechtigkeit, Güte, Klugheit, Weisheit rc. die nur an Menschen angetroffen, und nur von Menschen abstrahirt wurden, wurden von nun an dieser Lehre zufolge auf Gott, der gar kein Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung seyn kann, angewandt, daraus ein Menschen ähnliches Ding gestaltet, sogar die logische Form bestimmt, nach welcher die Urtheile Gottes erfolgen, und dieses höchste Wesen wurde nur dadurch vom Menschen unterschieden, daß man das, was an uns endlich und beschränkt ist, Gott in einem unendlichen, oder, wie die Schulen sich ausdrücken, in einem eminenten Grad beygelegt, als ob das Unendliche Grade hätte, als ob eine endliche Eigenschaft aufhören könnte, endlich zu seyn, wenn Grade über Grade gehäuft werden.

Welche falsche Vorstellungsarten von Gott, welche falsche Schlüsse daraus entstanden sind; in welche Ungereimtheiten, Widersprüche, Spizfindigkeiten und unauflösliche Schwierigkeiten, wodurch alles Fortschreiten und Läutern unserer Begriffe gehindert wurde, man dadurch verflochten worden; welche falsche Vorschriften und praktische Irthümer auf einen solchen Anthropomorphismus gegründet wurden, beweist die Geschichte der vergangenen, so wie zum Theil noch jene unserer heutigen Zeiten. Man sahe oder wollte nicht einsehen, daß abstracte Begriffe und Notionen, ohne die darunter begriffenen Individuen leer und ohne alle Bedeutung seyen; daß

daß ein endliches Wesen keine endliche Eigenschaft mit dem unendlichen gemeinschäftlich besizen könne, weil beyde ganz verschiedener Natur sind; daß also noch so sehr vergrösserte menschliche Eigenschaften immer nur endliche Eigenschaften seyen; daß man aus demselbigen Grund nicht obige Vollkommenheiten allein, sondern eben so gut tausend andere, als Nüchternheit, Mässigkeit, Sparsamkeit, Keuschheit, Begnügsamkeit, Geduld, Bescheidenheit, Schamhaftigkeit rc. von Gott in einem unendlichen Grad beiahen müsse. Dies alles half nichts: der Uebergang von einer verwandten Idee zur andern war zu natürlich, die Gewohnheit und Fertigkeit, sich Gott, schon seit den ersten Jahren seines Lebens auf diese Art vorzustellen, zu eingewurzelt und geläufig, und durch die in das Christenthum sehr frühzeitig aufgenommene Lehre des Plato von den ewigen Ideen, zu sehr begünstigt, und von einigen biblischen Ausdrücken, nach ihrem buchstäblichen Verstand, zu unläugbar unterstüzt, als daß die vernünftigere Vorstellungsart, selbst in den Philosophischen Schulen, und vorzüglich in der natürlichen Gottesgelahrtheit, hätte die Oberhand erhalten können. Die ansehnlichsten Schulen, und die grössten philosophischen Köpfe, selbst ein des Cartes, Locke, Leibniz, Wolf, Baumgarten, schlossen ihren neuen Vortrag, (sollte es auch nur um des lieben Friedens willen geschehen seyn) an diese ältere Vorstellungsart an, um ihre Systeme darauf zu gründen. Die

Folge davon war, daß der eine Theil der denkenden Köpfe sich in unauflösliche Schwierigkeiten verflochten sah, indem der kühnere und weniger befangene Theil, durch die einleuchtende Ungereimtheit dieser Vorstellungsart, nicht selten auf die unglückliche Seite des Atheismus getrieben wurde. Zum Glük der menschlichen Vernunft konnte diese Meinung doch nie so allgemein werden, daß nicht von Zeit zu Zeit einige wenige Schriftsteller aufgetreten wären, welche durch ihre geäusserte Zweifel den zu sicher gewordenen Dogmatismus hin und wieder, obgleich mit sehr schwachem Erfolg, erschüttert hätten. *) In

*) Unter diesen zeichnet sich in neuern Zeiten, nebst dem schon im Jahr 1764 erschienenen zweiten Theil des Buchs *de la Nature, par Robinet*, eine Stelle aus, welche ich in dem Buch über Belohnungen und Straffen, nach Türkischen Gesezen *von Alex. v Joch.* Bayreuth und Leipzig 1772 aus einer ältern Schrift angeführt finde. Diese Stelle ist folgende:

"Eine Biene, so in einem Walde lebte, war auf dem Wege ihres Berufs unvermuthet einer Schnecke sehr nahe gekommen. Sie grüßten einander. Anfangs waren ihre Gespräche, wie es zu geschehen pflegt, von dem Mehlthaue, von dem herannahenden Winter, und andern dergleichen Dingen, bis sie endlich, ich weis nicht wie? in ihrer Unterredung auf den Menschen kamen. Nie hatte die Schnecke gehört, daß es Menschen gäbe, aber die Eltern der Biene in dem Walde hatten von einer Dorfbiene sich etwas mehrers erzählen lassen; nur

In diesem Zustand. und mit diesen Begriffen angefüllt, fand auch Kant die Philosophie unserer Schulen. Einem Denker von seiner Art, der noch

nur bedauerte die unsrige, daß sie noch keine gesehen hätte. Ihr Vater und ihre Mutter hätten ihr den herrlichsten Begriff von dem Menschen beygebracht. Sie trüge daher die grösste Ehrerbietung gegen ihn. Es war nichts schön, es war nichts vollkommen, welches sie nicht dem Menschen beylegte, von welchem sie überzeugt war, daß er das vortreflichste Thier unter der Sonne seye. Ich war neugierig, fuhr die Biene fort, den Menschen, dieses edle Geschöpf zu sehen. Ich machte mich in aller Frühe auf, und floge in der Hofnung einen zu erblicken in die Stadt. Allein zum Unglücke war es, als ich ankame, annoch viel zu frühe, und, liebste Schnecke, das ist die Ursache, daß ich bey so hohem Morgen niemand erblikt habe. Sie schliefen. Unterdessen habe ich aus dem vortreflichen Baue der Stadt, mir gar wohl einen Begriff von Menschen machen können, ob ich gleich keine gesehen habe. Denn ich bin in ihren Zellen gewesen, die sie nicht, so wie wir Bienen mit sechs Winkeln, sondern viereckigt bauen. Sie hatten zu der Zeit noch nicht eingetragen, aber ich zweifle nicht, daß es ein vortreflicher Honig seyn müsse, den die Menschen machen. Die Schnecke war in der That bey allem diesen eifersüchtig. Sollte denn, sprach sie, der Mensch alle Eigenschaften nur von der Biene, und keine von der Schnecke haben? Du wirst dich irren, liebste Freundin, das sind nicht Zellen die du gesehen hast. Unfehlbar sind es runde Häuser, so wie ich eines trage, und keine Zellen gewesen; denn wenn

daben seinen Geist durch das Lesen sceptischer Schriftsteller, und unter diesen vorzüglich eines Hume, genährt und geweckt hatte, mußte ein solcher Unfug stärker als jedem andern auffallen. Dies mußte ihn

du später hingekommen wärest, so würdest du diese Häuser, welche du verkehrter Weise Zellen nennst, und die ganze Stadt haben wandeln sehen: aber damals, war es früh, und sie waren noch nicht ausgekrochen, das vermuthe ich. Die Biene musste herzlich lachen, daß die Schnecke es für die grösste Vollkommenheit hielte, auf dem Rucken ein Hauß zu tragen. Sie redete dieser einfältigen solches aus, und sezte vielmehr an dessen Stelle die Flügel. Denn, Freundin, sagte sie, ich wüsste in der That nichts bequemers als die Flügel. Es mag seyn, fienge nunmehr die Schnecke an zu reden: aber damit du den Menschen nicht ganz und gar nach der Biene machen mögest, so wird nöthig seyn, eins und das andere davon abzusandern. Nimm es mir nicht übel, sprach unsere Schnecke, indem sie sich durch Stimme und Mienen ein Ansehen zu geben anfienge, nimm es mir nicht übel, sprach sie, dein Kopf, o Biene! gefällt mir nicht. Ich glaube sicher, daß der Mensch, soll er vollkommen seyn, ein Schneckenhaupt haben müsse. Siehe, was ist anständiger, was lässt schöner, als meine Hörner? Ich kann mich derer als Augen bedienen, und die Dinge damit von weitem betasten. Die Biene mehr aus Höflichkeit als Ueberzeugung liese sich endlich gefallen, daß dem Menschen von der Schnecke Hörner aufgesezt wurden. Hierauf war noch ein Streit wegen der Füsse unter beyden, bis sie zu-

ihn zweifelsohne reizen, den Grund dieser herrschend gewordenen Begriffe, auf welche so viel Unsinn und Widerspruch gebaut wurde, zu untersuchen. Ich werde in dieser Meinung um so mehr bestättigt, als

zulezt folgenden Begrif von dem Menschen untereinander fest sezeten: Es sey der Mensch eine geflügelte Schnecke, ohne Hauß, die sechs Beine habe, und Honig mache, aber den vortreflichsten Honig.

Wie diese Thiere vom Menschen dachten, so denken wir von Gott. Wir haben die Gütigkeit, ihn mit unsern Schönheiten auszupuzen. Wir geben ihm Verstand und lassen ihn Schlüsse machen, wir geben ihm Wissen und menschliche Tugenden, ja nach Gelegenheit Nase und Ohren. Zulezt wird man ihm noch Keuschheit, Behutsamkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, zuschreiben. Ich kann mich unmöglich also erfrechen, sondern lasse als ein Problem dahin gestellt seyn, ob nicht etwan, auch der von uns also benannte Wille Gottes, der Ausfluß einer ganz andern göttlichen Eigenschaft sey: deren Wirkung aber der Wirkung eines menschlichen Willens ähnlich ist, und die folglich unsere sehr beschränkte Einsicht mit dem Willen eines Menschen vergleichet, und also benennet, weil man nicht anders reden kann."

Alexander v. Joch. Ueber Belohnung und Strafe. p. 266.

Das, was hier noch als Problem aufgestellt ist, ist nun durch die spätern Bemühungen, und Untersuchungen der Kantischen Philosophie der Auflösung und Gewisheit um einige Schritte näher gebracht worden.

als seine Angriffe und Zweifel in ihrer Anwendung vorzüglich auf die Lehre von Gott gerichtet sind, und zur Läuterung der natürlichen Gottesgelahrtheit ganz gewiß höchst brauchbar und von dem wohlthätigsten Erfolg seyn werden.

§. 12.

Grund des Kantischen Systems.

Um diesem Streit auf den Grund zu sehen, mussten diese vorgeblichen für sich bestehenden Verstandesbegriffe durchgegangen, geprüft, und so viel möglich ihr Ursprung und ihre Entstehungsart erforscht werden. Bey dieser Arbeit konnte unserm Denker die Bemerkung nicht entgehen, daß alle unsere Begriffe nur in ihrer Anwendung auf sinnliche Gegenstände einen Sinn und Bedeutung haben: daß also die Sinnenwelt, und die sinnliche Erkenntniß, die Quelle aller übrigen höhern Erkenntniß sey. Dabey musste er zugleich bemerken, daß eben diese Sinnenwelt an und für sich nichts weiter thun könne, als daß sie sich in unsern Sinnen abdrukt, daß aber diese Abdrücke und Anschauungen so wenig eine Erkenntniß sind, als die Abbildungen eines Spiegels: daß folglich zu einer Erkenntniß etwas mehr, als eine blosse Empfänglichkeit oder Fähigkeit, sinnliche Eindrücke aufzunehmen, daß noch überdies ein eigenes Mitwirken der Seele, ein Anerkennen dieser Anschauungen erfordert werde. Dieses Anerkennen selbst

selbst kann nicht wieder eine blosse Anschauung, eine blos leidentliche Veränderung seyn. Es ist nöthig, daß die Seele aus ihrem eigenen Vorrath etwas hinzuthut. Nun woher soll sie dies nehmen, da die Sinne nichts weiter als Anschauungen geben, da aber doch eine Erkenntniß etwas mehr als eine blosse Anschauung ist? da sie kraft solcher die Individua ordnen, sie unter Classen bringen, ausdrücken, und bestimmen soll, daß diese individuelle Anschauung unter diese und keine andere Classe gehöre? —— Sie soll also etwas allgemeines, auf etwas Individuelles anwenden, die Gattung in der Art, die Art in dem Individuum finden, von solchem beiahen oder verneinen, d. h. sie soll urtheilen. Um diese Verrichtung unternehmen zu können, scheint es nothwendig zu seyn, daß die Begriffe von Classen, Art und Gattung, schon in der Seele vorhanden sind, ehe sie noch Urtheile fällt, ehe sie Anschauungen hat, auf welche diese Anwendung geschehen soll. Diese Begriffe, Classen, Gattungen und Arten, wenigstens einige derselben, können keine Anschauungen seyn: sie müssen schon vor aller Anschauung oder Empfindung in der Seele existiren, weil sonst keine Erkenntniß möglich ist, weil es unmöglich ist, individuelle Anschauungen unter etwas zu subsumiren, wovon man selbst keine Vorstellung hat, weil folglich die Seele ausserdem diese Materialien, welche ihr durch die Empfindungen und Sinne zugeführt werden, auf keine Art be-

arbeiten kann. Denn wenn Erkennen und Urtheilen nichts weiter seyn soll, als Anschauungen unter gewisse Begriffe bringen: so müssen, wenn eine Erkenntniß entstehen soll, offenbar die Begriffe vorhergehen, und folglich allen Anschauungen, und eben darum aller Erfahrung, wenigstens einige derselben, zum Grunde liegen. Durch die Begriffe kann also alle empirische Erkenntniß, alle Erfahrung erst möglich werden: sie können also nicht selbst ein Werk der Erfahrung seyn, sondern einige derselben müssen als ursprüngliche Formen des Denkens in der Seele selbst zum Grunde liegen. — Ich muß gestehen, daß von dieser Seite das Kantische System eine vorzügliche Stärke hat. Sie ist von der Art, daß sie für alle unwiderleglich und unerschütterlich seyn wird, welche der bisher gewöhnlichen Erklärungsart unserer Schulen, über die Entstehung unserer Begriffe, zu getreu folgen. Ich habe dagegen noch nichts gelesen, was mich ganz befriedigt hätte. Wenn ich in der Folge auf die Entstehung unserer Begriffe stosse, so werde ich es versuchen eine andere Erklärung vorzutragen, welche, wie ich hoffe, in etwas befriedigender seyn soll.

Begriffe liegen also nach obigem schon vor aller Erfahrung in der Seele zum Grund. Dies scheint ganz unläugbar zu seyn. Aber sind alle unsere Begriffe, oder nur einige derselben von dieser Art? Dies ists, was einer noch nähern Bestimmung be-

bedarf. Hier finden wir, daß es einige derselben giebt, welche unläugbare Kinder und Abkömmlinge der Erfahrung sind: und doch ist alles Erkennen und Denken, ja selbst alle Erfahrung, nur durch Begriffe möglich? Hier ist es also nothwendig, daß es gewisse Grundbegriffe gebe, unter welchen alle spätere Erfahrungsbegriffe stehen, die keine Kinder der Erfahrung, keine Gegenstände einer sinnlichen Anschauung sind, welche alle übrige in sich enthalten, durch welche ganz allein alles Denken und Erfahren möglich wird, welche folglich die subjective Bedingung alles Denkens und die Form unsers Verstandes sind. Diese Begriffe allein sind reine Begriffe, weil Empfindung und Erfahrung, welche beyde durch sie erst möglich werden, nichts dazu beytragen. Sie sind zugleich Begriffe *a priori*, weil sie in der Seele unabhängig von aller Erfahrung vorhanden sind. Wenn man alle diese Begriffe vollständig ausfindig machen kann, so ist unser ganzer Verstand ausgemessen, und sein Gebiet auf das genaueste bestimmt. Die vollständige Summe derselben enthält die Elemente aller uns Menschen möglichen Erkenntniß. Diese Arbeit und Untersuchung macht die Kantische Kritik der reinen Vernunft aus, in welcher diese Ur- und Stammbegriffe mit dem Aristotelischen Namen der Kategorien bezeichnet werden.

Welche sind nun diese Urbegriffe? durch welche Merkmale können wir solche von den Millionen der übrigen Erfahrungsbegriffe unterschei-

scheiden, und aus ihrem Mittel herausheben? — Kant selbst schlägt hier einen Weg ein, von welchem ich gestehen muß, daß er mir in seinem ganzen so sehr durchdachten System am wenigsten genug thut. Manchen Erklärungen, besonders der Verbindung zwischen den Anschauungen und Begriffen vermittelst der Zeit, als des gemeinschäftlichen Bindungsmittels, durch welches diese Verbindung möglich wird, sieht man einen unläugbaren Zwang an. Bey manchen Säzen vermisse ich die höchstnöthigen Beweise, und ich glaube so gar zu bemerken, daß bey sehr vielen willkührlichen zu viele und zu voreilige Rücksicht auf die Resultate genommen worden, die man gewünscht hatte. Einige dieser Begriffe, die als Urbegriffe angegeben werden, scheinen mir untergeordnet, und die Vereinigung in einem höhern möglich. Aeusserst gezwungen ist die Eintheilung der Urtheile in Ansehung der Relation, in Kategorische, Hypothetische und Disjunctive u. s. w. Es sollte vielleicht wenig Mühe kosten, dieß alles sehr anschaulich zu machen. Da aber, wenn auch diese Eintheilung falsch wäre, doch die Hauptsache noch immer aufrecht bliebe, und folglich die Aufmerksamkeit ganz unnöthiger Weise von der Hauptfrage entfernt würde: so überlasse ich diese Untersuchung andern, welche dazu mehr Zeit und Musse haben. Nach meiner Meinung kommt es in der Beurtheilung des Kantischen Systems nicht so fast darauf an, welche diese Urbegriffe sind, als vielmehr, ob es

deren

deren giebt, in der Bedeutung und Sinn, daß sie von aller Erfahrung unabhängig sind. Zeigt sich in der Folge, daß es deren keine geben kann, so ist die Beantwortung der zweyten Frage, welche diese Begriffe sind, ganz überflüssig und unnüz. — Ich fahre also fort, dieses System noch weiter zu entwerfen.

Denken und Erkennen heiset nach dem Kantischen System, Anschauungen unter Begriffe ordnen, bestimmen unter welchen Begriff ein gegebenes Individuum gehöre. Dies heiset urtheilen: kein Gedanke ist möglich ohne Urtheil. Einige Gegner dieser Schule, haben diese Erklärung zu bezweifeln gesucht Ich glaube, daß dies mit Unrecht und der Angriff auf einer Seite geschiebt, wo die Gegenwehr und Vertheidigung am stärksten ist. Ich glaube sogar, daß dieser Begriff in keinem System nach aller Erfahrung so richtig bestimmt, als in dem gegenwärtigen, ist. — Wenn Denken und Erkennen eben soviel ist als Urtheilen, so lassen sich alle Verrichtungen des Verstandes, des Denkens und Erkennens auf Urtheile zurückführen. Der reinen Begriffe und Categorien, deren immer einer bey einem Urtheil zum Grund liegen muß, sind folglich so viele, als es verschiedene Arten von Urtheilen giebt. Bey der Form der Urtheile wird aber betrachtet: 1) Ihre Qualität; nach solcher sind die Urtheile beiahende, verneinende, oder unendliche, vielleicht besser **unbestimmte:** 2) Die Quantität; nach

 sol-

solcher sind sie allgemeine, besondere, einzelne: 3) Relation; nach dieser werden sie in dem Kantischen System, auf eine sehr gezwungene Weise, in Categorische, Hypothetische und Disjunctive getheilt: 4) Endlich nach der Modalität; hier theilen sie sich in Problematische, Assertorische und Apodictische. Den Urtheilen der ersten Art sollen nach der Lehre dieses Systems correspondiren, Realität, Negation, Limitation, jenen von der zweyten Classe Allheit, Vielheit, Einheit. Den Categorischen, Hypothetischen und Disjunctiven Urtheilen werden die Begriffe von Substanz, Ursach und Gemeinschaft (oder Verbindung, Zusammenhang) untergelegt. Hier zweifle ich sehr, ob Substanz, das was die gröste Selbstständigkeit und die mindeste Beziehung auf andere ausdrückt, unter die Categorie von Relation könne gebracht werden. Ich zweifle eben so sehr, ob Categorische Urtheile, relative Urtheile sind. Viel natürlicher stünde meines Erachtens der Begriff von Accidenz, den ich hier gänzlich vermisse, so wie jener von Wirkung an dieser Stelle. Sie verdienen eben so sehr eine namentliche Benennung, als die beyden eben so entgegen gesezten Categorien von Realität und Negation. Auch hätten weit füglicher unter die Relation die Begriffe vom Ganzen und von Theilen können gebracht werden, weil diese eine offenbare wechselseitige Beziehung voraussezen. Nach der Modalität endlich sollen die correspon-

respondirenden Categorien, Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit seyn.

Hier wären nun nach dem Kantischen Lehrbegriffe die 4. Hauptbegriffe, nebst den 12. Begriffen, welche ihre Bestandtheile ausmachen. Diese enthalten, nach dem Vorgeben dieser Schule, den ganzen Vorrath unserer gesammten Erkenntniß, durch sie ist unser ganzes Erkenntnißvermögen ausgemessen, und vom Grund aus erschöpft. *) Diese al-

*) Ich habe Ursache an diesem Vorgeben sehr zu zweifeln. So z. B. vermisse ich unter den Categorien die hier angeführt werden, und welche die einzigen seyn sollen, die Begriffe von Aehnlichkeit und Verschiedenheit. Wenn je ein Begriff auf die Eigenschaft einer Categorie Anspruch machen kann; so sind es gewiß diese beyde: weil, wenn ich mich eigentlich ausdrücken soll, ohne diese alle Begriffe, oder wenigstens die Erfahrungsbegriffe ganz und gar unmöglich sind; denn alle abstracte Begriffe drücken die Aehnlichkeit der Individuen aus, der Begriff von Aehnlichkeit muß also schon in der Seele seyn. Durch blose Anschauung können diese Vorstellungen nicht erhalten werden, weil Anschauungen keine Erkenntniß und folglich keine Urtheile sind. Wer aber von einem Ding behauptet, daß es einem andern ähnlich sey, oder daß es von ihm unterschieden sey, der urtheilt, der schauet nicht blos an. Ferner, wer urtheilt, der subsumirt Individua unter einen Begriff; der sagt also, daß diese Individua in dieser Eigenschaft, welche durch den abstracten Begriff ausgedrückt wird, einander ähnlich seyen. Wo-

lein sind diejenige aus den Millionen der übrigen Begriffe, welche kein Werk der Erfahrung sind, welche folglich vor aller Erfahrung in der Seele selbst dergestalt zum Grund liegen, daß sie die Grundbedingnisse und die Form unseres Verstandes sind, ohne welche keine Erfahrung, Wahrnehmung und Erkenntniß möglich ist, ob sie gleich an sich leer sind, weil der Verstand keine Gegenstände geben kann, weil dies nur die Sinnlichkeit vermittelst der Anschauungen vermag. Auf diese Anschauungen müssen auch sogar diese Urbegriffe bezogen werden können, wenn sie einen Sinn und eine Bedeutung erhalten sollen.

Es giebt also ausser den Begriffen noch Anschauungen. Diese beyde, Anschauungen und Begriffe, können bey jeder Erkenntniß nicht voneinander getrennt werden; denn erstere sind ohne Anschau-

her hat er nun den Begriff von Aehnlichkeit? Nicht von der Erfahrung, denn diese wird erst durch den Begriff von Aehnlichkeit möglich: weil jede Erfahrung Begriffe voraussezt, bey welchen allen die Vorstellung von Aehnlichkeit zum Grund liegt. Wenn also dieser Begriff kein Erfahrungsbegriff ist, warum steht er nicht zuerst und oben an in der Reihe der Categorien? Ein Beweis daß durch diese angegebene Urbegriffe, der Verstand nichts weniger als ausgemessen ist. Solcher Beyspiele liesen sich noch mehrere anführen: gleichwie sich auch über die Eintheilung der Urtheile noch manches anführen liesse.

schauungen leer, und leztere geben eben so wenig eine Erkenntniß, wenn sie nicht unter Begriffe gebracht werden: und so wie der Mensch ein Vermögen hat, das wir Verstand nennen, dessen Innhalt, Gebiet und Gegenstände die Begriffe sind; eben so hat er auch noch ein zweytes, das wir Sinnlichkeit nennen, dessen Gegenstände die Anschauungen sind.

Mit dem Verstand und den Begriffen wären wir nun in Ordnung; aber was sollen wir mit der Sinnlichkeit und mit ihren Gegenständen, den Anschauungen machen?

Hier stößt zu dem Grundsaz, daß alle Begriffe nur durch die individuellen Vorstellungen welche darunter begriffen werden, eine Bedeutung haben, daß sie ausserdem leer sind, welche den Kantischen Categorien das Daseyn gegeben, ein zweyter, daß alles, was wir anschauen und durch die Sinne gewahr werden, blosse Erscheinungen sind, nichts weiter als eine Folge unserer Sinnlichkeit, die sich mit dieser ganz oder zum Theil verändern muß, daß wir diese Anschauungen haben, weil wir diese Sinnlichkeit haben. Unter diesen Anschauungen befinden sich nun einige, welche vorübergehend sind, welche wir nicht allzeit haben müssen, andere sind mit dieser Sinnlichkeit so unzertrennlich verbunden, daß sie uns beständig und aller Orten begleiten, daß durch sie andere Anschauungen erst möglich werden; welche eben darum allgemein und nothwendig sind, welche vor

 aller

aller Erfahrung so nothwendig vorhergehen, daß alle Erfahrung erst durch sie möglich wird. Diese heissen im Kantischen System, zum Unterschied der übrigen, reine Anschauungen, Anschauungen *a priori*, aus denselbigen Gründen, aus welchen es reine Begriffe, Begriffe *a priori* giebt. Unter allen Anschauungen hat keine diese so eben angeführten Eigenschaften, als diese, daß wir uns alle Gegenstände der Anschauungen ohne Ausnahme nicht anders als neben und ausser einander, oder in der Folge aufeinander vorstellen können. Das erste heiset Raum, das zweyte Zeit. Alle Anschauungen können folglich nur in Zeit oder Raum geschehen. Es ist schlechterdings unmöglich, daß wir deren eine hätten, welche nicht in einer von diesen beyden angetroffen würde. Zeit und Raum sind ebenfalls Anschauungen, aber Anschauungen *a priori*, reine Anschauungen: sie sind vor aller Erfahrung, unabhängig von solcher, in der Seele vorhanden: sie sind die Form unserer Sinnlichkeit, weil alle Aeusserungen derselben, alle Anschauungen, durch sie allein erst möglich werden.

Weil nun aber alle Begriffe an sich selbst leer sind, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden; weil weiter alle Anschauungen nur in Zeit und Raum möglich sind: so kann (hier erscheint der Hauptsaz des ganzen Kantischen Systems, von dessen Wahrheit alles abhängt) so kann, sage ich, kein Begriff

griff angewandt werden, kein Gegenstand ein Gegenstand unserer Erkenntniß werden, wenn er nicht in Zeit und Raum erscheint; so ist nur das für uns würklich, was wir in einer von diesen beyden Anschauungen gewahr werden; alles übrige hat für uns keine Realität, oder wenigstens ist sein Daseyn für uns, so lang wir diese Form der Sinnlichkeit haben, durchaus unerweislich, es sind alle übersinnliche Gegenstände für uns so viel als nicht vorhanden. Keine einzige Categorie, auch nicht jene von Substanz oder Ursache oder Daseyn ist auf sie anwendbar. Nur Erscheinungen allein haben für uns eine Realität, sie sind die einzigen Gegenstände unserer Erkenntniß. Wir können uns nie über das Gebiet der Erscheinungen in unsern Gedanken erheben, ohne etwas zu behaupten, wozu wir keinen Grund haben. Da nun Gott und die unsichtbaren Naturkräfte, die wir uns so gern unter den Erscheinungen denken, nicht in Zeit und Raum erscheinen: so sind sie auch kein Gegenstand unserer Erkenntniß, sondern was uns ihr Daseyn anzunehmen nöthigt, ist mehr eine subjective Verstandesregel, welche wir annehmen müssen, um in die Erscheinungen Ordnung und Zusammenhang zu bringen. Es ist also ganz vergebens, wenn wir weiter etwas davon erkennen, oder ihr Daseyn auf eine andere Art beweisen wollen: nichts aus dem sämtlichen Vorrath unserer Er-

kenntniß kann mit Wahrheit und Erfolg auf sie angewandt werden.

§. 13.

Folgen und weitere Schlüsse aus den Vordersäzen dieses Systems.

Ist nun einmal der Vordersaz aufgestellt und als ausgemacht und richtig anerkannt: daß in dem Menschen zwey von einander unabhängige Seelenvermögen, Verstand und Sinnlichkeit angetroffen werden; daß sich ersteres mit Begriffen, lezteres mit blossen Anschauungen beschäftigt; daß aus der Vereinigung dieser beyden alle uns mögliche Erkenntniß entsteht; daß folglich jeder gegebene Gegenstand unserer Erkenntniß entweder unter die Classe der Begriffe, oder unter jene der Anschauungen gehören muß; daß selbst Begriffe und Categorien nur in sofern eine Bedeutung haben, als solchen eine Anschauung correspondirt; daß alle Anschauungen nur in Zeit und Raum möglich sind: so sind nachstehende Folgen, welche die auffallendsten Paradoxa des Kantischen Systems enthalten, unvermeidlich und apodictisch gewiß.

1). Alles was wir durch unsere Sinne in Zeit und Raum gewahr werden, sind blosse Erscheinungen, d. i. **Vorstellungen: die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen ausser unsern Ge**dan-

danken keine an sich gegründete Existenz haben. (1)

2). Diese Erscheinungen sind die einzigen möglichen Gegenstände unserer Erfahrung. Ueber die Erfahrung kann unsere Erkenntniß niemals hinausgehen. Diese sagt uns aber nur, daß etwas sey, und wie es sey. Daß aber etwas allgemein so sey, oder seyn müsse, dies kann uns keine Erfahrung lehren. Sie kann uns eben so wenig belehren, welche Vorstellungen wir kraft einer andern Subjectivität haben würden. Hiemit sind alle Urtheile, welche eine Allgemeinheit oder Nothwendigkeit ausdrücken, keine Erfahrungsurtheile, sondern reine synthetische Urtheile *a priori*. Regulative, aber keine constitutive Principien unsers Verstandes, die wir so annehmen müssen, als ob sie wären. (2)

3). Ob also die Dinge das sind, wofür sie uns erscheinen, liegt ausser dem Gebiet der Erscheinungen und aller möglichen Erfahrung, und ist für uns kein Gegenstand der Erkenntniß. (3)

4). Eben so wenig können wir wissen, ob die Dinge welche uns erscheinen würklich sind: wir wissen bloß, daß wir uns Dinge in Zeit und Raum vorstellen,

(1) Critik der reinen Vernunft, p. 491. nach der ältern Ausgabe.

(2) C. d. R. V. p. 17. & 370.

(3) Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden. p. 162. 164. 167. & 68. Item p. 250.

stellen, daß wir über sie nach den Categorien urtheilen, und diese auf sie anwenden, aber dies bleibt allzeit ungewiß ob diese Vorstellung von Dingen ausser mir herrührt oder von einer gewissen Modification meiner selbst. (4) Um dies zu wissen, wäre nothwendig, daß wir schon mehrere verschiedene Subjectivitäten erfahren hätten. Aber selbst auf diesen Fall hätten wir keine Gewißheit. Indem es allzeit in der Folge noch geschehen könnte, daß wir auf eine Receptivität stiessen, in welcher dies alles verschwände. Es ist also wie es scheint selbst für die Zukunft keine vollständige Gewißheit zu hoffen.

(4) "Denn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen muste, um etwas anders zu begreifen: so würde doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädicat mit Gewisheit von dem Dinge aussagen, und es also gar nicht als ein bestimmtes Object angeben kann. Z. B. Wenn ich annehmen muß: eine jede Erscheinung sezt etwas zum voraus, welches der Erscheinung zum Grunde liegt: so habe ich doch dadurch von dem zum Grunde liegenden Object nicht den mindesten Begriff, und muß es eben deshalb als eine blosse Idee betrachten, die in meinem Verstande existirt, deren äussere Existenz ich aber durch gar nichts erweisen kann. Das Princip ist blos Regulativ, nicht Constitutiv." Jacob, Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden, p. 270.

5). Sogar ich selbst bin mir eine Erscheinung, denn das, was eigentlich mich selbst ausmachen soll, kann ich nur, wie jeden andern Gegenstand, aus den Veränderungen erkennen, welche ich erfahre. Aber eine unmittelbare Anschauung meiner selbst habe ich nicht, und eben so wenig einen Begriff. (5)

6). Ob bey den Erscheinungen etwas reelles, substantielles, übersinnliches zum Grund liege, kann ich nicht wissen: denn es ist kein Gegenstand einer sinnlichen möglichen Erfahrung und Anschauung, und eben so wenig der Categorien, weil diese erst nur durch ihre Anwendung auf Anschauungen eine Bedeu-

(5) Und eben so sind auch alle Veränderungen, die mit mir selbst vorgehen, gar keine Prädicate eines Subjects, insofern es ein νοȣμενον ist, sondern ich erkenne mich selbst blos als Erscheinung. Jacob. *Ibid.* p. 205. Kant. C. d. R. V. p. 382.

Der Untersaz ist falsch, denn er nimmt das ist objective, so daß Sinnenwelt und meine Person oder Ich als Gegenstände an sich angesehen werden. Ebendaselbst p. 211.

Herrscht allenthalben die alte Voraussezung, als ob Ich und die Sinnenwelt gegebne ganze Dinge an sich wären, welches wiederum falsch ist. Ebendaselbst p. 221.

Dann ich erkenne mich selbst blos als Erscheinung. Ebendaselbst. p. 205. und von diesen Erscheinungen wird p. 162. gesagt, daß wir nicht wissen, ob ihnen etwas reelles zum Grund liegt, wir wissen also eben so wenig, ob wir selbst etwas sind.

deutung erhalten. (6) Körper und Materie sind also die einzigen Gegenstände der sinnlichen Anschauung, auf welche die Categorie Substanz mit Recht angewendet wird. Alle übersinnliche Wesen sind keine Gegenstände unserer Erkenntniß, weil sie ganz ausser dem Gebiet aller möglichen Erfahrung sind. Die Noumena, welche wir hinter den Erscheinungen suchen, haben also Realität, insofern wir kraft unserer gegenwärtigen Receptivität etwas annehmen müssen, das hinter solchen verborgen ist, um in die Erscheinungen Einheit und Ordnung zu bringen. Aber diese Realität und dieses Daseyn ist darum noch nicht absolut oder objectiv: denn wir wissen bloß

(6) Aber eben deswegen können wir auch das Daseyn aussersinnlicher Gegenstände gar nicht widerlegen, obgleich auch nicht behaupten. Denn in Dingen, von denen wir gar nichts wissen, ist jede Behauptung sie sey pro oder contra gleich ungereimt. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Daseyn von dergleichen Wesen fordern, so hindert uns deshalb nichts, sie anzunehmen, und gewisse Verhältnisse und Beziehungen derselben auf die Sinnenwelt, zum voraus zu sezen. Jacob. p. 130. 158.

Denn die ganze Sinnenwelt existirt blos subjective als Vorstellung in uns, und alle Geseze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie, und macht durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich. Ebendaselbst p. 250. desgleichen p. 182.

bloß was diese Verstandesform und Receptivität mit sich bringt; aber wir wissen dadurch noch nicht, ob dies auch die Regel für eine andere Subjectivität seyn werde; ob folglich dieses Daseyn, solches Wesen, unabhängig von dieser Form ist.

7). Dies gilt eben so gut von Gott, der Geisterwelt und der menschlichen Seele. Es können keine Categorien darauf angewandt werden, weil diese Gegenstände keine Anschauungen sind. Daher sind alle bisherige Beweise für das Daseyn Gottes unzureichend und schwankend. (7)

8).

(7) Wenn dir irgend etwas existirendes gegeben ist, so spüre den Gründen seines Daseyns so lange nach, bis du auf den absolut ersten Grund kommst. Da aber dieser Grund nirgends gegeben ist, so ist dies blos eine Ermahnung, die Untersuchung bis ins unendliche fortzusezen. Ebendaselbst *p.* 216. verglichen mit *p.* 210. wo von dem Saz: alles was geschieht, sezt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, folgende sonderbare Erklärung gegeben wird. "Dieses ist eine blose Regel, nach welcher uns aufgegeben ist, nichts in der Sinnenwelt als schlechterdings unbedingt anzusehen, sondern zu jeder Erscheinung, die uns gegeben wird, eine andere aufzusuchen, die ihr als Ursache vorhergegangen ist. Es wird aber durch diese Regel nicht bestimmt, daß auch eine absolut nothwendige, oder absolut erste Ursache gegeben sey, in welcher sie ihre Vollendung fände; sondern es ist nur durch sie auf-

8). Wenn ich nicht einmal wissen kann, ob Gegenstände wirklich ausser mir vorhanden sind, die etwas mehr als blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen meiner Seele sind, so weiß ich noch weniger ob meine Urtheile eine objective Realität haben, z. B. ob

aufgegeben bis ins unendliche fortzusuchen." Noch sonderbarer lautet es *p.* 214. "Es wird uns auf der einen Seite geboten, zu allem was existirt, oder was uns existirend gegeben ist, etwas zu suchen das nothwendig ist, d. i. niemals eher in unsern Nachforschungen aufzuhören, bis wir eine ganz vollendete Erklärung geben können; auf der andern Seite aber diese Vollendung niemals zu hoffen, nichts was als existirend gegeben wird, als das absoluteste anzusehen, und dadurch der fernern Untersuchung auszuweichen. (Zu welchem Spielwerk wird auf diese Art unser Verstand herabgewürdigt?) Beyde Grundsäze sind also blose Regeln des Verstandes, denn die eine sagt, "ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem existirenden einen nothwendigen ersten Grund gäbe, um eurer Erkenntniß dadurch systematische Einheit zu geben, daß ihr einem eingebildeten obersten Grund nachgeht:" die andere warnt euch (wozu nüzt sodann diese erste Regel? wie kann sie die Bestimmung erfüllen, um derentwillen sie uns gegeben seyn soll, wenn durch die zweyte Regel die ganze Täuschung aufgehoben und zerstört wird?) die andere warnt euch, kein einziges Ding als das absolut nothwendige anzunehmen, sondern das Daseyn eines

ob ein Gegenstand wirklich die Ursache eines andern sey, oder ob es bloß die Einrichtung meines Denkens so mit sich bringt, daß ich diese Erscheinung unter die Categorie von Ursache oder Wirkung subsumiren muß. (8)

9). Wir erkennen also daß Dinge ausser uns sind, wir suchen bey allen Erscheinungen einen verborgenen Grund, wir glauben daß jede Erscheinung eine Ursache habe, welche sie hervorbringt, (9) wir glauben daß ein Ding dem andern nicht widersprechen könne: aber beweisen können wir dies alles nicht, weil die Erfahrung uns nichts von Nothwendigkeit und Allgemeinheit lehren kann. Wir nehmen dies alles an, weil wir es kraft unserer Natur so annehmen müssen, weil die Einrichtung unsers Denkens so beschaffen ist, daß wir sie nicht als blose Mo-

eines jeden existirenden Dings als bedingt anzusehen, und noch immer den Weg zur fernern Ableitung offen zu behalten. Das absolut nothwendige Wesen kann also eine blose Idee seyn, deren objective Realität zu erweisen, uns ganz unmöglich ist, ob es gleich eben so vergeblich seyn würde, darzuthun, daß diesem Begriff kein Object entsprechen könne. S. Kant. Cr. d. R. V. p. 616.

(8) Die beweisenden Stellen s. oben n. 7.

(9) Alles Zufällige hat seinen Grund, ist blose Regel des Verstandes, um nach absoluter Totalität zu streben und um unserer Erkenntniß Einheit zu verschaffen. Jacob. p. 222. Kant, Cr. d. R. V. p. 609.

Modification unserer Denkkraft annehmen können. Es bleibt also an und für sich unentschieden, ob die Erscheinungen blose Modificationen unserer selbst sind. (10) Wir haben keinen andern Grund, Gegenstände ausser uns anzunehmen, unsere Erfahrung für gewiß zu halten, als weil wir so müssen. Alle diese Grundsäze sind blosse Regeln unsers Verstandes, die blos regulativ, aber auf keine Art constitutiv sind: die ganze Natur richtet sich nach unserm subjectiven Grund der Apperception. (11)

10).

(10) Denn das absolut positive unsrer oder irgend einer Denkungskraft können wir doch nie objective kennen lernen. Nie können wir wissen, ob nicht der lezte Betrug ärger sey als der erste. Daselbst p. 160.

11) Diesen Kantischen Grundsaz bitte ich den geneigten Leser, sich einmal für allemal um der spätern Folgen willen wohl einzuprägen. Ich führe zu diesem Ende die ganze Stelle mit den eigenen Worten des Verfassers an.

"Daß die Natur sich nach unserm subjectiven Grund der Apperception richten, ja sogar davon in Ansehung ihrer Gesezmäßigkeit abhangen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenket man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht verwundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniß

10). Da wir also nicht gewiß wissen, ob Gegenstände ausser uns sind, die keine Erscheinungen sind; da wir folglich eben so wenig wissen können, ob diese unsere Vorstellungen den Gegenständen an sich selbst ähnlich sind, und mit solchen übereinstimmen: so giebt es keine allgemeine, objective, untrügliche Merkmale der Wahrheit, nichts das wir ausser den Erscheinungen objectiv wahr nennen könnten. Wir bekommen über sinnliche Gegenstände gar keine Gewißheit; die einzige Gewißheit welche wir von ihnen haben können, ist, daß wir sie so denken müssen, wie wir sie denken. (12)

11).

niß, nemlich der transcendalen Appreception in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heisen kann, u. s. w. Kant. Cr. d. R. V. p. 114.

Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darinn finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unsers Gemüths ursprünglich hineingelegt. Ebendaselbst p. 125.

So übertrieben, so widersinnisch es also leutet zu sagen: der Verstand ist selbst die Quelle der Geseze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande nemlich der Erfahrung angemessen ist diese Behauptung. Daselbst p. 127.

12) Kant. Cr. d. R. V. 58. 150. 155. Prüfung der Morgenst. p. 165.

11). Nun denkt aber der Mensch auch übersinnliche Gegenstände, z. B. Gott, obgleich die Grundgeseze seines Verstandes in ihrer Anwendung blos auf die Sinnenwelt eingeschränkt sind. Darum kann er das Daseyn solcher Gegenstände nicht widerlegen, aber auch eben so wenig beweisen. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Daseyn solcher Wesen fordern, so hindert uns nichts sie anzunehmen, und gewisse Beziehungen und Verhältnisse derselben auf die Sinnenwelt zu denken, z. B. daß Gott Urheber der Sinnenwelt sey, daß bey allen Erscheinungen Kräfte zum Grund liegen, die keine Erscheinungen sind. (13)

§. 14.

13). Es ist kein Gegenstand in der Sinnenwelt als der absolut erste anzusehen, will man einen finden, so muß man ihn allein in dem Gebiete der Begriffe suchen. Es passet aber kein Begriff dazu, als der Begriff des allerrealsten Wesens. Da aber das allerrealste Wesen nie in der Sinnenwelt objective gegeben werden kann; so kann ich auch weder dessen objective Möglichkeit noch Würklichkeit beweisen, sondern es existirt davon eine blose Idee in mir, die mir zu einer Regel in meinen Nachforschungen dient, und an die ich mich allenfalls halten kann, wenn ich im untersuchen nicht weiter kommen kann. Aber sie ist nicht im Stande mir reale Kenntniß zu verschaffen, sondern dient zum blosen Ruhepunct meines Geistes, der absolute Einheit seiner Kenntnisse verlangt. Jacob. Prüfung der M. M. p. 208.

Das

§. 14.

Schwierigkeiten, dieses System zu widerlegen.

Diese und ähnliche Säze, deren sich noch ungleich mehrere anführen liessen, sind so auffallend und parador, sie empören und erschüttern unsere ältere Erkenntniß sammt dem gemeinen Menschenverstand so

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgnugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesezen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transcendentalen Subreption dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen, und sich die Einheit als hypostatisch zu denken u. s. w. Kant. Cr. d. R. V. p. 619.

Ich habe mich in den so eben angeführten Allegaten häufiger auf die Prüfung der Morgenstunden von Herrn Professor Jacob, als auf die Quelle selbst, auf die Kantische Critik der reinen Vernunft beruffen. Ich habe dies aus der Ursache gethan, weil ich aus der Vergleichung weiß und erfahren habe, daß diese Schrift mit der Cr. der R. Vernunft durchaus übereinstimmt, und weil sie durch die eigene Vorrede des Herrn Professor Kants, einen Grad von Authenticität und classischem Ansehen in diesem Fach erhalten hat. Dazu kommt noch, daß sie sehr verständlich und deutlich geschrieben ist,

gewaltig, daß sie ohne alle weitere Beweise und Untersuchung ein gerechtes Mistrauen gegen die Wahrheit ihrer Vordersäze erwecken. Und doch sind diese Folgen ungezweifelt und richtig. Läugne jemand, wer dies kann, diese Folgen, wenn er einmal ihre Vordersäze zugestanden hat! Man glaubt freylich, das Ungereimte dieser Säze noch immer zu fühlen, die ältere Vorstellungsart, welche durch solche Raisonnements noch nicht ganz zum Schweigen gebracht ist, widersezt sich so viel sie kann dem absoluten und unbedingten Beyfall, und der Annahme dieser ganz neuen, alle unsere vorhergehende Erkenntniß vom Grund aus zernichtenden Säze, und die Widerlegung eines Systems, das sich selbst zu widerlegen scheint, gegen welches das ganze innere Gefühl spricht, scheint manchem eine ganz überflüssige Sache zu seyn, und

doch

ist, und bey Anführung der Cr. der R. Vernunft noch überdies die grose Unbequemlichkeit vorwaltet, daß davon schon zwey von einander sehr abweichende Auflagen vorhanden sind, deren eine auf welche man sich immer beruffen mag, dem einen Theil der Leser fehlt. Ich hoffe also deshalb bey meinen Lesern einige Nachsicht zu verdienen. Der Beleg mit beweisenden Stellen aus den Kantischen Schriften, wäre im Grund ganz unnöthig gewesen, da alle diese Säze aus den unläugbaren Kantischen Prämissen von selbst folgen: jedoch um den Verdacht zu vermeiden, als ob ich etwas wider die ausdrückliche Meinung und Willen dieser Schule folgern wollte, mögen sie vielleicht nicht am unrechten Ort stehen.

doch sieht man sich von einer andern Seite zum Beyfall auf eine unwiderstehliche Art fortgerissen. Man wünscht dieses System zu widerlegen, man will es: und man ist in Verlegenheit, wo man anfangen, wie man sich dazu anschicken soll. Ich wenigstens fühle diese Schwierigkeit so sehr, daß ich kein System kenne, das schwerer zu widerlegen wäre, das zu gleicher Zeit mehr eine gründliche Widerlegung verdiente. In dem Kantischen System sind die Gründe des Scepticismus erschöpft. Es ist nichts vorbeygegangen, was dieser Lehre Gewicht, und dem Dogmatismus den Untergang bereiten konnte.

Si Pergama dextra
Defendi possent, certe hac defensa fuissent.

Noch niemand hat so systematisch gezweifelt, wir sind wenigstens gegen neue stärkere sceptische Anfälle durch dieses System gesichert: um so mehr verdient es also eine gründliche Widerlegung, weil in ihm alle sceptische Systeme widerlegt sind, weil durch eine standhafte Widerlegung, das Objective unserer Erkenntniß für alle künftige Zeiten gerettet und gesichert ist. Aber wo soll man anfangen? von welchen Grundsäzen ausgehen? Was kann wahr seyn, wo alles nur Illusion ist? Alles, worauf man sich in seinen Beweisen stüzen könnte, ist zweifelhaft und wankend gemacht; es giebt nach diesem System nichts, das absolut und objectiv wahr wäre. Da wir nur Erscheinungen erkennen, da diese Erscheinungen nichts

weiter als Vorstellungen unsers Gemüths sind: so ist kein Criterium möglich, woraus sich das Objective unserer Erkenntniß, die Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit der vorgestellten Sache untrüglich erkennen liesse. Wir wissen nicht gewiß, ob noch etwas ausser den Erscheinungen ist, das diesen Erscheinungen zum Grund liegt. Wir wissen bloß, daß wir alles so erkennen müssen, weil wir diese und keine andere Empfänglichkeit haben; was diese ist, ob sie die einzige mögliche ist, was sich mit dieser ändern, mit ihr bestehen, oder fallen wird, dies alles wissen wir nicht. Selbst unser eigenes Daseyn können wir nicht beweisen. Das, was von allen Zeiten her die einzige Stüze war, worauf bey jedem Zweifel unsere Erkenntniß als auf ihren untrüglichsten Prüfstein zurück geführt worden, der Saz des Widerspruchs, so wie jener des zureichenden Grundes, sind blosse subjective Regeln unsers Verstandes, an welchen eben so wenig objectiv wahres ist. Dabey ist der Misverstand so möglich, daß selbst die Anhänger dieses Systems über manche Säze sich nicht ganz genau vereinigen können. Dem Gegner der entwischen will stehen so viele Hinterthüren offen, daß warlich jeder der diese Widerlegung versucht, beim ersten Anfang an jeder gründlichen Widerlegung verzweifelt. Hier bleibt also sehr wenig übrig, um diese Arbeit mit Erfolg zu unternehmen. Wir können nichts thun, als daß wir uns bemühen, einen einzigen Grundsaz zu finden, welchen das Kantische

Sy-

System mit allen übrigen gemeinschaftlich hat. Daß wir uns auf diesen stüzen, diesen Pfad nicht verlassen, daß wir alles so viel möglich auf diesen zurückführen, die Verbindung oder den Widerspruch anschaulich und einleuchtend machen, daß wir uns in dem Fortschreiten unserer Untersuchung nicht den geringsten Sprung erlauben, alles genau bestimmen, und so viel möglich jeder Dunkelheit und Verwirrung die möglichste Klarheit Deutlichkeit und Ordnung entgegen stellen — dies ist alles was wir können.

§. 15.

Allgemeine Betrachtungen und Urtheile über dieses System.

Ehe ich es noch wage diese Schwierigkeiten nach meinen Kräften zu überwinden, und eine Widerlegung zu versuchen, finde ich es sehr zweckmäßig, meine Betrachtungen über dieses System im allgemeinen vorauszuschicken. Ich kann voraus sehen, daß ich mich dadurch bey dem Freunden dieses Systems nicht sonderlich empfehlen werde: denn es ist dieser Schule mehr als jeder andern eigen, daß, ungeachtet sie sich zu dem determinirtesten Scepticismus bekennt, daß sie sich doch ihrer Sache so gewis glaubt, daß manche ihrer Bekenner ein erbarmendes Lächeln auf diejenigen werfen, welche noch zur Stunde eine gegenseitige Ueberzeugung haben, daß also im Grund

der von ihnen bestrittene ältere Dogmatismus durch einen neuen noch ungleich stärkern verdrängt werden soll. Ich kann noch überdies, wenn ich den Hang und die Stimmung des gegenwärtigen Zeitalters betrachte, sehr gut vorhersehen, daß ich ohne Erfolg und sogar gegen den Strom arbeite; daß die Sachen, und unter diesen auch der Geist des Menschen, vielmehr diesen als einen andern Gang geben werden. So sehr der erste Anschein für dies alles ist, so vertraue ich doch so sehr auf die Güte der Sache, deren Vertheidigung ich hier übernehme, daß ich unmöglich glauben kann, daß dies ewig so dauern werde. Ich glaube, daß unsere vormahlige Philosophie, wenigstens zum Theil, auf einen zu soliden Grund gebauet sey, als daß sie gänzlich und so auf einmal vom Grund aus sollte zernichtet werden können. Ich vermuthe vielmehr, daß, wenn einmal der Reiz der Neuheit und der Hang zum Sonderbaren in etwas vorüber ist, daß sodann die Leidenschaft, mit welcher dieses System vertheidigt, bewundert, vergöttert wird, so wie bey allen ältern eben so bewunderten Systemen, dem Prüfungsgeist und der kältern Ueberlegung Plaz machen werde. Diese wird sodann das unläugbare viele gute absondern und ausheben, und in dem grossen seit Jahrtausenden gesammelten Vorrath der menschlichen Erkenntniß hinterlegen, und zu weitern grossen Entdeckungen und Vorschritten unserer Erkenntniß benuzen. Dort wird und muß es sich zeigen, daß die Grundwahrheiten der

ge-

gesammten menschlichen Erkenntniß, welche sehr früh entdeckt worden, zwar bestritten, bezweifelt, und unter mancherley Gestalten dargestellt, aber nie so sehr erschüttert werden können, daß man nicht am Ende genöthigt wäre, auf sie als den einzigen Grund zurück zu kommen, um Gewißheit, Trost und Erleichterung zu finden; daß also alle neue Systeme Zweifel und Einwürfe, so künstlich sie auch gewebt sind, der nakten Wahrheit allzeit Plaz machen, und zu nichts weiter dienen werden, als die ältesten und frühesten Entdeckungen, welche alle schon in dem gemeinen Menschensinn enthalten sind, zu beweisen, besser zu entwickeln, zu berichtigen, und immer näher und deutlicher zu bestimmen. Ich bin dieser Sache um so gewisser, als ich noch allzeit erfahren habe, daß die erklärtesten Zweifler, in Leben und Sprache, und selbst in ihren Systemen, zu dem was sie bestreiten wollten unmerklich wieder eingelenkt haben, daß sie sich sogar des gemeinen Menschenverstandes, und der darauf sich gründenden Grundsäze bedienen mußten, um zu beweisen, daß dieser Menschenverstand auf Irrwege verleite, daß alles was wir wissen ungewiß und zweifelhaft sey. Oder, um aller Welt willen, wie will man mir, der ich diese Meinung und allgemeine Ungewißheit bestreite, diesen Saz beweisen, daß alles ungewiß sey? Man muß also entweder annehmen, daß dieser Saz so einfach und überzeugend sey, daß er jedem von selbst einleuchte, welches offenbar nicht seyn kann, weil er

eben so gut wie jeder andere Saz seine Widersacher findet: oder man muß eingestehen, daß die Säze, deren man sich in seinen Beweisen bedienen will, über alle Zweifel erhaben sind. Und wo ist sodann das Unumstößliche des Scepticismus? dieser Meinung, die sobald sie bewiesen wird sich selbst widerlegt? wo alle Beweise das Gegentheil beweisen?

In dieser Zuversicht fasse ich mein Urtheil, welches ich niemanden aufdringe, welches in dem Fall eines sehr möglichen Misverstandes nur von dem System gelten soll, wie ich es verstanden und kurz vorher vorgetragen habe, in folgende Puncte.

§. 16.

Erstes Urtheil.

Das Kantische System folgert mehr, als in seinen Prämissen enthalten ist.

Das Kantische System geht von gewissen Vordersäzen aus, welche zum Theil und unter gewissen Einschränkungen unläugbar sind. Zwar ist die Entdeckung dieser Säze diesem System keineswegs eigen, sie waren schon vordem bekannt. Es hat sie mit allen Sceptischen und Idealistischen Systemen gemein. Aber der Kantischen Schule haben wir es vor jeder andern zu verdanken, daß diese Säze neuerdings und allgemeiner verbreitet werden. Sie war wenn ich mich so ausdrücken darf das Vehiculum, wodurch die

die Aufmerksamkeit der Menschen stärker gereizt, und zur Anerkennung ihrer Wahrheit geneigter und empfänglicher gemacht worden. In diesem Betracht ist dieses System eine sehr wohlthätige Erscheinung, und schon in dieser Rücksicht allein hat sich Herr Professor Kant den ungeheuchelten Dank seiner bessern Zeitgenössen, und noch gewisser, jenen der spätern Nachwelt erworben. Diese Vordersäze sind, daß die erste Materialien unserer Erkenntniß Erscheinungen sind, daß wir dermalen nicht im Stande sind, das Innere und die Wesen der Dinge zu erkennen; daß unsere abstracte und allgemeine Begriffe keinen entsprechenden, von der Sinnenwelt ganz unabhängigen würklichen Gegenstand haben; daß alle abstracte und allgemeine Begriffe nur von individuellen Gegenständen abgesondert sind, und folglich auch nur auf diese können angewandt werden; daß der Gegenstand des Genus in der Species und der Gegenstand dieser in den Individuen gesucht werden müsse. Dies alles wird auch von andern vernünftigen Schulen schon von sehr alten Zeiten her ohne Widerrede angenommen. Aber daß, weil wir das Innere der Erscheinungen gar nicht kennen, weil das, was dabey im verborgenen zum Grund liegen könnte, kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, der in Zeit und Raum erscheint, daß sage ich also bey den Erscheinungen gar nichts zum Grund liege, oder wenigstens daß

das

das Daseyn solcher Dinge ganz unerweislich sey, welches im Grund eben so viel ist, daß es über die Erscheinungen hinaus nichts objectives und folglich keine wahre objective Wahrheit gebe, daß es Anschauungen und Begriffe gebe, welche in unserer gegenwärtigen Receptivität unabhängig, von aller Erfahrung ausschliessender Weise zum Grund liegen; daß alle unsere Erkenntniß von sogenannten übersinnlichen Gegenständen, so wie die höchsten Grundsäze unsers Wissens, der Saz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, samt allen Naturgesezen, blosse Verstandesregeln seyen, welche wir kraft unserer gegenwärtigen Receptivität auf die Erscheinungen anwenden müssen, um in solche Einheit zu bringen; daß alle diese Verstandesregeln ausser dieser Receptivität keinen weitern Grund und objective Realität haben, sich mit dieser verändern müssen, wobey es wenigstens nicht ausgemacht ist, ob sie für eine andere Receptivität eben so angemessen seyn werden: dieß alles zu folgern ist offenbarer Misbrauch dieser Vordersäze, indem in den Folgen mehr als in den Vordersäzen enthalten ist. Die Folge, daß ein Ding das nicht sey wofür ich es erkenne, ist von jener, daß es folglich nichts, oder gar nicht sey, sehr verschieden. Dies lezte zu behaupten, werden wir dadurch zurück gehalten, daß diese Folge, wie ich bald zeigen werde, andern von uns unbedingt anerkannten Wahrheiten, so wie nicht minder dem Grund und Zusammenhang unserer ganzen Er-

kenntniß widerspricht. Diesen Widerspruch findet die erste von mir abgeleitete Folge gar nicht: dadurch wird der Grund unserer Erkenntniß nicht aufgehoben, es bleibt noch immer etwas, worauf sie sich stüzen kann. Sie verträgt sich also gar wohl mit andern unumstößlichen Grundbedingungen unsers Denkens. Die Falschheit des Sazes, worauf sich diese falsche Behauptung gründet, daß nur erkennbar und für uns würklich sey, was in Zeit und Raum angeschaut werden kann, werde ich an seinem Ort begreiflich zu machen suchen.

§. 17.

Zweytes Urtheil.

Das Kantische System nimmt bloß, ohne dafür zu geben.

Das Kantische System behauptet, daß wir nur Erscheinungen erkennen, es hält den Saz für unerweislich, daß diesen Erscheinungen etwas objectives zum Grund liege; es behauptet, daß alle unsere Urtheile und Begriffe welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausdrücken, *a priori*, und folglich subjectiver Natur sind; daß wir die Naturgeseze kraft unserer Receptivität erst in die Erscheinungen legen; daß also in diesem allen nichts sey, was an sich und objectiv wahr wäre, was sich nicht mit dieser Receptivität veränderte und aufhörte. Das Kantische

Sy-

System reisset also ein Gebäude ganz ein, das seine Vorgänger mit so vieler Mühe aufgeführt haben. Aber was erhalten wir dagegen? Was wissen wir nun wenn wir vernehmen, daß zwar dem ersten Anschein nach sich die Sachen so verhalten, wie sie in einigen unsrer bisherigen Systeme angegeben worden, daß wir sogar so denken müssen; daß aber mit dem allen, alles was wir wissen ausser unserer Subjectivität keine Realität hat, daß wir so denken weil wir kraft selber so denken müssen; daß unsere ganze Erkenntniß einem Traum und Schattenspiel gleicht? Wo wird hier unser Hunger nach Wahrheit nur im geringsten befriedigt, wenn er dort wo er Aufschlüsse hoft, wo ihn alles dazu brechtigt, nun aufeinmal die nichts erklärende Antwort hören muß, daß er sich dieß alles so vorstelle, weil er es sich auf diese Art vorstellen muß? Wozu haben wir diesen unaufhörlich wachen und regen Trieb nach neuen Aufschlüssen, nach immer neuen und hellern Vorstellungen in unserer Seele, wenn alles schon in uns ist, wenn die lezte Antwort auf alles was wir fragen keine andere ist, als wir müssen so denken? Nicht allein daß dieses System einreißt ohne selbst zu bauen — wenn es gibt, so giebt und holt es wieder aus dem Schutt hervor, was es kurz vorher verworfen hatte. Alles bleibt wie vorher, aber nur nicht objectiv, nun als subjective Regel des Verstandes, insofern giebt es nun wieder einen Saz des Widerspruchs, einen zureichenden Grund, eine Caussalität, und Geseze der Natur. Dadurch

sind nun freylich für manche Säze, die Beweise nöthig haben, die Beweise erspart, und insofern ist diese Art von Philosophie sehr bequem und schmeichelt unserer Trägheit in Denken: aber das, was durch nichts ersezt werden kann, die Gewisheit und das Vertrauen auf diese Grundsäze ist geschwächt, weil ich nun einsehe, daß alles ausser mir keinen Grund hat, eine blosse Erscheinung dieses Tages ist, die morgen aufhören und nichts von dem allen seyn kann, was sie dermalen ist? Was nuzt mich nun diese Erkenntniß, auf die ich nicht mehr vertrauen kann? Und wenn alles bleibt wie es vordem war, wenn ichs doch so denken muß, als obs an sich wäre, wie ichs denke, warum werde ich in meiner Täuschung gestört?

§. 18.

Drittes Urtheil.

Das Kantische System ist durchaus unbefriedigend, indem es die zu unserer Ruhe und Gewißheit so nöthige Täuschung zerstört.

Das Kantische System giebt nicht allein keine bessere Befriedigung als andere Systeme, es entzieht sogar diejenige Befriedigung welche wir haben, die nicht für Schulweisheit, sondern sogar für das alltägliche Menschenleben unentbehrlich ist. Und soll ich nach meiner Empfindung urtheilen, so ist nichts quä-

quälender als dieses System, wenn es wirklich so ist wie ich es verstehe: und beynahe zweifle ich nicht, es recht zu verstehen. Freylich sind in solchem für alles Beweise gefunden, aber welche Beweise? — Daß wir so denken müssen: daß alles subjectiv ist: daß alles blosse Täuschung ist, die ausser mir keinen Grund hat – sind das Beweise welche im Ernst befriedigen und überzeugen? Was kann es mir helfen, daß nach diesem System alles in der Ordnung bleibt, als ob es so wäre, daß alle vorige Säze stehen bleiben, wenn mir zu gleicher Zeit bewiesen wird, daß der Saz des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, alle Naturgeseze, der Glaube an das objective reelle Daseyn solcher Dinge die keine Erscheinungen sind, nur für diese Form sind, um in die Erscheinungen, die selbst nichts weiter als meine Vorstellungen sind, Ordnung und Einheit zu bringen? Wie ist es möglich, so bald ich durch dieses System von der Subjectivität, von dem Schwankenden dieser Säze unterrichtet werde, sie noch mit derselbigen Gewisheit und Vertrauen anzunehmen, als ich sie vordem angenommen habe, da ich noch in dem Wahn gestanden, als ob sie einen bleibendern Grund, eine objective Realität hätten? Wie kann das befriedigende Vertrauen bleiben, wo aller Grund dieses Vertrauens stürzt, wo der Boden unter mir sinkt, auf welchem ich so fest zu stehen glaubte? — Um in die Erscheinungen Ordnung und Einheit zu bringen, muß ich glauben, es liege diesen Erschei-

nun-

nungen etwas zum Grund, alles habe eine Ursache, kein Ding könne dem andern widersprechen, es gebe wirkliche Naturgeseze, die etwas mehr als meine Gedanken sind: und nun wird mir bewiesen, daß dies alles an sich und ausser meinen Gedanken nichts ist, und diese Vorstellungen waren doch nothwendig, sie sind zu diesem Ende unter dem Anschein der Wirklichkeit sogar in meiner Natur gegründet, weil ich ausserdem in die Erscheinungen auf keine Art die mir so nöthige Einheit und Ordnung bringen könnte! Wie soll ich sie nun hineinbringen, nachdem ich weiß, daß sie da sind um mich zu täuschen, daß diese Einheit und Ordnung ein nothwendiger und doch nun zerstörter Traum, und ausserdem nichts ist? — Wir sollten entweder gar nicht getäuscht werden, oder nicht wissen, daß wir getäuscht sind: — aber täuschen, und mit dieser Täuschung unsere Ruhe verbinden, sie darauf gründen, und uns wissen lassen, daß wir getäuscht sind, wenn dies daß Werk eines Wesens ist, daß unser Urheber seyn soll, — so ist dieses ein grausames, bösartiges Wesen, das nichts weniger als Gott ist, und der Schriftsteller, der diese traurige Entdeckung uns armen betrogenen Erdensöhnen verkündigt, und sich dabey gefällt, verdient eher unsern Fluch als unsern Dank. — Nein! was so sehr quält kann unmöglich Wahrheit seyn: für jeden Menschen, in dessen Gedanken strenge Ordnung und Zusammenhang ist, der einsieht, wie eine Wahrheit in die andre greift, und die andre un-

terstüzt, kann diese Entdekung nicht anders als sehr quälend seyn, für einen solchen consequenten Denker muß sich das durch diese Entdeckung verursachte Schwankende und Quälende, bis auf die alltäglichste Lebenserkenntniß herunter verbreiten. Alle Beweise für jeden Saz verliehren alle ihre beweisende Kraft, und mit solcher alle Ueberzeugung und Ruhe, welche dadurch bewürkt werden sollte, weil ich durch die lange Reihe von Säzen, deren immer einer durch den andern bewiesen wird, am Ende auf einen oder mehrere Säze stossen muß, die keinen Beweis haben, deren ganzer Beweis in einer erkünstelten Subjectivität liegt: und da folglich das, was allen Mittelbeweisen erst ihren Nachdruk geben sollte, das objective und reelle, der eigentliche gemeinschaftliche lezte Grund gänzlich fehlt; so muß sich diese unglükliche Idee von Subjectivität auf alle Mittelsäze und Mittelbeweise ohne Ausnahme erstrecken. Bey allem was ich erkennen will oder kann, muß sich der Gedanke aufdringen, daß sich zwar alles so verhält als ob es so wäre, daß ich für diese Form ganz richtig schliesse, daß sich aber doch am Ende alles auf meine Subjectivität gründet, von welcher ich keinen weitern Grund weis, von welcher mir eben so unbekannt ist, ob sich nicht mit ihr alles ändern wird, was ich durch sie erkenne, ob nicht die subjectiven Regeln eines andern Verstandes mich eben so unwiderstehlich nöthigen werden, zu glauben, daß etwas keine Ursache habe, daß ein Ding

sich

sich selbst widersprechen könne, daß bey Erscheinungen gar nichts zum Grund liege. — Kurz ich kann nur ruhig und vergnügt seyn, sobald ich diesen quälenden Saz vergesse. Wo ist nun das Beruhigende dieses Systems? Wenn dies Ruhe ist, so ist es die Ruhe eines durch die Labyrinthe des Zweifelns sich lang und vergeblich hindurch arbeitenden Wanderers, der aus Unkraft und Ermüdung sich auf den ersten besten Stein hinwirft, und das Drückende seines Nachtlagers weniger fühlt, weil seine Entkräftung zu groß ist, weil er des langen und ewigen Irrens müde ist, und statt der Juno die Wolken hascht, um doch etwas zu haben, woran sich seine Lust kühle.

§. 19.

Viertes Urtheil.

Eine Folge des vorhergehenden ist, daß durch das Kantische System unsere Erkenntniß an In- und Extension verliert.

Wenn nun nach diesem System alles bestritten wird, und doch dabey bleibt als ob es so wäre; wenn der ganze Angriff nur auf den Grund unserer Erkenntniß gerichtet ist, ob dieser objectiv oder subjectiv sey; wenn es auch selbst nach diesem System wahr ist, daß keine Eigenschaft eines Dings der andern widersprechen darf, daß alles einen zureichen-

den Grund hat; wenn der Glaube an Gott und das reelle Daseyn der Dinge uns nothwendig ist; wenn alle diese Säze, die in andern Systemen als ausgemachte Wahrheiten angegeben werden, hier wenigstens als regulative, für diese Form nothwendige Regeln des Verstandes angegeben werden, die wir kraft unserer Receptivität eben so denken müssen, als ob sie objectiv wären; wenn sie blosse Folgen dieser Form sind, von welcher wir auf keine Art beweisen können, daß sie auch für eine andere Form bestehen werden; wenn wir dies alles eben so, wie in einigen ältern Systemen, hören und lesen: was hat unsere Ruhe, und noch mehr das Reich der Wahrheiten durch dieses System an Zuwachs erhalten? — So wenig, daß wir nicht allein an Extension unserer Erkenntniß nichts gewonnen haben, daß wir sogar noch überdies an Intension verliehren. Wir können nun nach dieser Entdeckung, wie ich oben, (§. 18.) bewiesen habe, alle diese Säze, deren Erkenntniß uns doch für so nothwendig angegeben wird, um in die Erscheinungen Ordnung und Einheit zu bringen, nicht mehr mit diesem vormaligen lebhaften Vertrauen erkennen; denn das was ihnen diese Festigkeit gegeben, der stillschweigende Glaube an diese Objectivität, ist nun auf einmal dahin. Wir glaubten auf einem sehr festen Grund zu stehen. Nun wissen wir daß dieser Grund unsere Empfänglichkeit ist, die samnt unserer Ueberzeugung morgen

auf-

aufhören kann zu seyn, was sie heute war, daß also dieser Grund eben so viel als kein Grund ist.

§. 20.

Fünftes Urtheil.

Das Kantische System ist für jeden, der an dessen Wahrheit zweifelt, nach seinen eigenen Grundsäzen ganz unerweislich.

Ein System, welches den Menschen darthun will, das ihre ersten und obersten Grundsäze, folglich auch alles was sich auf diese gründet, folglich ihre ganze Erkenntniß nur eine subjective Gewißheit hat, daß wir alles so denken, weil wir alles so denken müssen, ein solches System dächte ich könnte sehr kurz gefaßt werden. Die Kantische Critik der reinen Vernunft scheint das Gegentheil zu seyn. Sie beweist in einem sehr voluminösen Band, durch eine ungeheure Menge von Schlüssen und Säzen, daß wir von den ersten Stüzen unserer Erkenntniß nur eine subjective Gewißheit haben, daß wir nicht wissen ob und was die Dinge an sich selbst sind, weil es nicht auszumachen ist, ob diese Erkenntniß sich bey einer andern Form noch erhalten werde. Wenn aber dies ist, woher haben alle Säze, durch welche dieses niederschlagende System bewiesen wird (und deren sind doch viele) ihre Wahrheit und beweisende Kraft? Alle diese Säze, wodurch der Hauptsaz be-

wiesen wird, sollen doch wohl Wahrheiten seyn, da ein Irrthum nichts beweisen kann? Sollen nun alle diese Säze, welche den Beweisen zum Grund liegen, eben so wenig eine objective Realität haben? So muß ja auch diese Vorstellungsart, der Saz, daß sich unsere Erkenntniß bloß allein in unserer gegenwärtigen Subjectivität gründe, ebenfalls nichts weiter als eine Vorstellungsart seyn, welche nur dieser Form eigen ist; das Kantische System hat folglich eben so wenig objective Wahrheit. Seine Ungereimheit ist vielmehr noch ungleich grösser, weil die Kantische Art, sich Welt und Menschen vorzustellen, bey weitem nicht so allgemein und ausgebreitet ist, als der Glaube an das reelle Daseyn der Dinge, an den Saz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Denn wenn gar nichts objectiv wahr ist, wenn alles, was Nothwendigkeit und Allgemeinheit ausdrückt, blosse Verstandesregel ist, die nur für die gegenwärtige Form paßt, ohne Hoffnung, sie unter jeder andern Form wieder zu erkennen und zu finden: wie will Kant beweisen, daß alles Folge dieser Form sey, daß unsere höchsten und allgemeinsten Grundsäze nur blosse Verstandesregeln sind? Kann er in seinen Beweisen diese Verstandesregeln umgehen? Wenn er sie dazu nöthig hat, so wird ja sein Beweis geführt durch das, was erst bewiesen werden sollte? Die sogenannte Petitio Principii ist unvermeidlich, alles dreht sich sodann in einem unaufhörlichen Kreis herum. Wenn sein System

stem ebenfalls subjectiv seyn soll, so ist es dies wenigstens für mich nicht; meine Subjectivität führt mich auf ganz entgegengesezte Resultate. Wer von uns beyden hat nun recht? Wo sind die entscheidenden Gründe für die Wahrheit der einen oder der andern so entgegengesezten Subjectivität? Oder haben wir beyde zugleich recht? Dies streitet ja gegen den Saz des Widerspruchs; der, wenn er gleich nur Verstandesregel ist, uns doch wenigstens in dieser Form nöthigt, alles zu verwerfen, was im Widerspruch erscheint. Wenn keiner, aus **Mangel objectiver gemeinschaftlicher** Gründe, den andern widerlegen kann, so hat jeder recht, er mag sagen was er will; so sind die abgeschmaktesten Meinungen eben so unwiderleglich als jene, deren Ungereimheit weniger auffallend ist. Wie können wir einer den andern überzeugen, wenn es keine objectiven Gründe giebt, ohne unsere beyderseitige Subjectivität zu vertauschen? Und wenn dies dazu nöthig ist, wie kann es geschehen? Wenn ich vielleicht schon würklich diese nehmliche Subjectivität habe, kraft welcher mir dieses System wahr erscheinen muß, warum schreibe ich dagegen? warum verlange ich Beweise über Dinge, deren Grund schon längst in meiner Seele liegt? — Dieses System muß also bewiesen werden können. Durch was? was giebt es, worauf sich der Gegner in seinen Beweisen gegen mich stüzen könnte, wenn nichts objectiv wahr ist, nichts in welchem die verschiedenen Subjectivitäten sich vereinigen könnten?

ten? Ich muß also das Subjective durch das Subjective beweisen. Ich muß behaupten, alles sey eine Folge meiner Receptivität, weil diese Receptivität so beschaffen ist, daß ich mir vorstellen muß, alles gründe sich in dieser Receptivität. Wen befriedigt nun dieser Beweis?

§. 21.

Sechstes Urtheil.

Das Kantische System würdigt den menschlichen Verstand herab, indem es solchen zu sehr beschränkt.

Wenn das Kantische System der Categorien wahr ist, zu welchem beschränkten, erbärmlichen, kleinfügigen Wesen wird unser Verstand, dieser Stolz unserer Natur? Seine ganze einförmige geisttödende, Beschäftigung ist keine andere, als mit 16. Formen zu spielen, die in der Critik der reinen Vernunft, als die einzigen ausschliessenden möglichen Denkformen angegeben werden, wodurch unser ganzer Verstand ausgemessen seyn soll, *) und die dessen ungeachtet bald

*) Diese 4. Hauptbegriffe, nebst den 12 Begriffen, die ihre Bestandtheile ausmachen, (Es gäbe also eigentlich nur 4. Categorien, Quantität, Qualität, Modalität und Relation, weil die übrigen 12 in diesen als Bestandtheile enthalten sind, und die Eigenschaft einer Cate-

bald darauf in der Critik der Practischen Vernunft noch einen neuen Zuwachs erhalten. Diese Formen wendet er nun unaufhörlich auf Anschauun-

 gen

Categorie nach ihrem Begriff wesentlich mit sich bringt, daß sie unter keiner andern als ein abgeleiteter Begriff enthalten werde) enthalten den Vorrath aller Stammbegriffe, welche a priori in unserm Verstand liegen, und aus denen alle unsere möglichen Erkenntniße (folglich auch die Practischen und Moralischen) zusammengesezt werden müssen. Sie erschöpfen also das ganze Verstandesvermögen, und daß es deren gerade nur so viel, und warum nicht mehr und nicht weniger geben könne, zeigt die logische Eintheilung der Urtheile. Denn so vielerley Arten von Urtheilen es giebt, wenn man sie bloß der Verstandesform nach betrachtet, ohne auf ihren Innhalt zu sehen, so viel müssen auch reine Begriffe im Verstande seyn, weil ein Begriff nichts anders ist, als ein Prädicat zu einem möglichen Urtheile. Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden p. 62.

Wenn man diese reinen Begriffe vollständig auffinden kann, so hat man den ganzen Innhalt des reinen Verstandes gefunden — — Es muß also so viele reine Begriffe geben, als es Arten des Urtheils giebt. Denn jede Art des Urtheils kann nur durch einen reinen Begriff möglich werden. (Welches ist nun diese neue Art von Urtheil, welche in den schon angeführten nicht enthalten ist, welcher die in der Practischen Vernunft neu aufgestellte Categorie Freyheit correspondiren soll?

Es

gen an, diese nennt er Ursache, und jene Substanz, dies ist alles was er kann. An Erweiterung darf und kann er nicht denken, denn hier sind seine Gränzen. Er weiß sogar, daß diese Form nur Rechenpfenninge und ein Spielwerk sind, das ihm vorgeworfen ist, um sich damit zu unterhalten. Aber daß er dies weiß, durch welche Categorie mag er dies erkennen? Täuschung, Illusion, Traum scheint also die oberste aller Categorien zu seyn, die alle übrige begreift. Der größte Denker unterscheidet sich von dem schwächsten Kopf nur in so fern, daß jener die Categorien öfter und richtiger anwendet, wo dies bey dem leztern seltner und mit weniger Richtigkeit geschieht. Aber selbst dies ist unbegreiflich, da bey dem

Es kann aber auch deren nicht mehr geben, weil man sie gar nicht würde brauchen können, denn Begriffe sind nur zum Urtheilen brauchbar. Eben daselbst p. 146.

So könnte ich auch weiter fragen, unter welche der 16 Categorien gehören die Begriffe von Pflicht, Gesez, Tugend, Glückseligkeit, Leidenschaft, Verstand, Sinnlichkeit? Dies sind doch auch Begriffe, die entweder unter andere subsumirt werden oder selbst Categorien seyn müssen. Doch da ich die Critik der Practischen Vernunft noch nicht so sehr durchdacht habe, als sie es verdient, will ich aus gerechter Besorgniß, ungerechte und ungegründete Urtheile zu fällen, meine Erinnerungen verzögern, bis ich über diesen Gegenstand mich mit grösserer Zuverlässigkeit erklären kann.

dem einen, wie bey dem andern, der Vorrath von Materialien d. i. Anschauungen, und den darauf anwendbaren Categorien gleich stark ist. Das höchste was wir kennen, die Categorien, weis jeder: und er weis sie, ohne es gelernt zu haben, ohne alle Anstrengung und Fleiß.

§. 22.

Siebendes Urtheil.

Das Kantische System löst keine in andern Systemen unauflösbare Schwierigkeiten auf: es zerhaut den Knoten, statt solchen zu lösen.

Das Kantische System beschuldigt andere ältere Systeme, daß in solchen gewisse Antinomien unserer Vernunft ganz unauflösbar seyen. Diese Beschuldigung würde Aufmerksamkeit verdienen, wenn in dieser Schule über eben diese Antinomien eine Auflösung gegeben würde, welche wahrhaft befriedigend wäre. Aber so ist leider unser Durst erwekt, ohne daß er gestillt würde, oder was ist es denn, was wir zur Ausgleichung und Hinwegräumung dieser Widersprüche erhalten? — Ein Locus Communis, der auf alle mögliche Zweifel selbst dort, wo keine Antinomie ist, von jedem der zu bequem ist, als daß er der Sache weiter nachdenken sollte, gebraucht werden kann; ein Opiat, das den Schmerz stillt, ohne

ohne ihn eigentlich zu heben: „daß wir alles so denken müssen, weil wir diese Receptivität haben." Aber was diese Receptivität ist, woher wir sie haben, was sich mit ihr verändern wird, ob sie uns allzeit begleiten wird, ob wir selbst allzeit seyn werden, darüber erhalten wir keine Gewißheit; dies sind lauter Fragen, deren Beantwortung ganz ausser unserm gegenwärtigen Fassungskreis liegt. Nicht genug, daß wir hier eben so wenig belehrt werden, was wir selbst sind, woher unsere Seele und die Welt entstanden ist, ob die Welt endlich oder unendlich ist, ob sie einen Anfang hat oder von Ewigkeit ist, wie die verschiedenen Welttheile in einander wirken; so wird diese quälende Ungewißheit noch über andere Gegenstände verbreitet, die in andern Systemen weniger zweifelhaft, und noch überdies der Grund unserer Erkenntniß und endlichen Beruhigung sind. Die Auflösung dieser Fragen, mag immerhin über das Gebiet unserer Erkenntniß hinaus liegen, dies läugne und bestreite ich nicht; aber daraus, daß diese Fragen für uns dermalen unauflösbar sind, kann unmöglich folgen, was man zu folgern scheint, daß es keine Dinge ausser uns, keine Welt, keine Seele, keinen Gott giebt, daß alles subjectiv ist. Die Kantische Philosophie bedient sich also nicht allein eines ähnlichen Mittels mit der Schulphilosophie, um der Beantwortung schwerer Fragen auszuweichen, daß sie, statt so wie diese alle Naturerscheinungen durch den Willen und Einwir-

kung

kung der Gottheit zu erklären, alles durch die Art unserer gegenwärtigen Subjectivität erklärt; sondern, noch überdies, sie entzieht uns, durch eine unzeitig rege gemachte Zweifelsucht, alle bisherige Beweise für das reelle Daseyn der Dinge ausser uns, für das Daseyn Gottes, und sogar für das Daseyn unserer selbst. Oder was um aller Welt willen kann ein System erklären, dessen Hauptlehre ist, daß wir alle Regeln in die Natur legen, daß der Saz des Widerspruchs und des zureichenden Grunds, so wie der Glaube an das reelle Daseyn der Dinge ausser uns, nur blosse Verstandesregeln sind? Ein solches System kann einschläffern, allen Untersuchungsgeist aufhalten und hemmen; aber erklären, und durch seine Erklärung dem Geist Nahrung und Befriedigung geben — dies kann es nicht.

§. 23.

Achtes Urtheil.

Das Kantische System sezt dem Erweiterungstrieb des Menschen, und dem gesammten Reich der Entdeckungen unübersteigliche Schranken.

Wenn wir einmal angenommen haben, daß in unserer Erkenntniß so vieles wo nicht alles subjectiv ist; wenn bey der Untersuchung Psychologischer Aufgaben allzeit diese und keine andere Antwort zum

Vor-

Vorschein kommt: so steht der Psychologie und besonders der practischen Weltweisheit eine traurige Periode bevor. Wir suchen sodann alles in dieser Subjectivität; wir hören auf, die Begriffe zu analysiren, ihrer Entstehung nachzuspühren; der Schlüssel zu unserm Herzen, der Saz, daß ähnliche **Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen**, geht verlohren, oder verschafft wenigstens diese Aufschlüsse und Beruhigung als blosse subjective Verstandesregel nicht mehr. Die so wichtige Lehre von dunklen Vorstellungen, durch welche wir manche Abgründe unserer Seele mit so gutem Erfolg und so glücklich erforscht haben, wird unnüz, sie wird zur blossen Speculation unserer Schulen. Das, was in der Sache beweisend wäre, wird vernachlässigt, und hundert Beweise für sehr wichtige Gegenstände, die an sich wirklich beweisen, werden, wie dies schon wirklich der Fall ist, verlacht und verworfen, sobald solche unstatthafte Criteria und Beweise als die einzigen beweisenden angenommen und aufgestellt werden. So z. B. ist nach dem Kantischen System das reelle Daseyn solcher Dinge, die keine Erscheinungen sind, ganz unerweislich, nicht als ob es wirklich an sich unerweislich wäre, sondern weil **Kant** durch die falsche Voraussetzung, daß nur das, was in **Zeit und Raum** erscheint, für uns reelles **Daseyn** hat, dieses leibhaftige *non credidero nisi tetigero*, dies Critericum aller, welche nichts für wahr halten, was sie nicht mit Händen greifen, sich selbst ohne

ne Noth alle weitere Beweise abgeschnitten, und gegen alle vorhergehende Beweise stumpf und gleichgültig gemacht hat. Man versuche es doch zur Probe, diesen Saz als minder gewiß und ausgemacht, zu betrachten, und man wird und muß es finden, daß alle Beweise für das reelle Daseyn der Dinge ausser uns, so viel an Gewißheit und beweisender Kraft gewinnen, als der Kantische Hauptsaz verliehrt. Wenn nun die Falschheit eines solchen Vordersazes bewiesen werden sollte, (wie dieser Fall doch möglich ist, weil alles ungewiß seyn soll) und jemand der Kantischen Lehre aus vollem Ernst anhängt, was muß bey ihm die Folge dieser Anhänglichkeit seyn? — Das an sich erweisliche Daseyn der Dinge bleibt ihm allein ewig unerweislich, und mit diesem alles was sich auf dieses Daseyn gründet. Ein allgemeiner Scepticismus ist die nothwendige Folge; wir sind taub und nichts minder als empfänglich gegen alle gegenüberstehende Wahrheit; wir versäumen alle weitere Berichtigung unserer Erkenntniß. Jede noch so practische Erkenntniß wird in eine magere Speculation umgeformt; wir verlachen Beweise, ganze Bücher und Systeme, die wir ausserdem vortreflich finden würden; wir scheuen jede Prüfung fremder Gedanken, oder wir beurtheilen sie falsch, nach einem ganz falschen Maasstab; wir zwingen alle mögliche Entdeckungen in einige wenige ganz subjective Formeln, und bestimmen ihren Werth oder Unwerth, nachdem sie mehr oder weniger

niger hineinpassen; wir bleiben stehen, wo wir noch weiter gehen sollten; wir dünken uns groß daß wir nichts wissen; und da wir das enge Gebiet unserer Erkenntniß so frühzeitig erschöpft zu haben glauben, so verfallen wir auf tausend Dinge die weniger werth sind; wir thun am Ende Verzicht auf alles weitere Forschen und Denken. Unser Bestreben, das auf Erweiterung unserer Erkenntniß gehen sollte, geht von nun an, aus Mangel einer höhern intellectuellen Beschäftigung, auf Sinnlichkeit und Genuß. Selbst auf das Moralische Verhalten, wenn nicht die ältern Gewohnheiten und Fertigkeiten noch in etwas zurück halten, muß der Einfluß sehr gros seyn, wenn der Glaube an Gott, an die Fortdauer seiner selbst, keine grössere Realität als die einer bloß subjectiven Verstandesregel hat. Denn die vorgebliche Nothwendigkeit, diese Verstandesregeln als objectiv zu denken, ist so groß nicht als sie gemacht wird, indem sie durch die Vorstellung ihrer Subjectivität, und vorzüglich durch den Gedanken geschwächt wird, daß ich nicht weiß, ob sie auch ausser dieser so veränderlichen Subjectivität noch einen weitern Grund hat, ob sie nicht mit dieser fällt, ob Gott nicht bloß in meinen Gedanken, und ausser diesen nichts ist. Wenn die objective Existenz Gottes für uns nicht erweislich ist, so helfen alle Gefühle, aller Glauben, alle Verstandesregeln nichts, um dieser Vorstellung den gehörigen Nachdruck zu geben. Ein Gott, von dessen Daseyn ich keine andere als bloß

sub-

subjective Gründe habe, davon eine bloße Idee in mir existirt, die mir nur zur Regel in meinen Nachforschungen dient, an die ich mich allenfalls halten könnte, wenn ich im untersuchen nicht weiter kommen kann; die bloß zum Ruhepunct meines Geistes dient, dieses Geistes, der absolute Einheit seiner Kenntniße verlangt *) —— ein solcher Gott ist nach reiferer Untersuchung ein idealischer und folglich soviel als gar kein Gott. Man scheint diese Folge für die Sittlichkeit in dem Kantischen System vorher gesehen zu haben; zu diesem Ende wird der grosse Einfluß der Lehre von dem Daseyn Gottes und der Fortdauer unserer selbst auf die Sittlichkeit geläugnet, und eine andere eben so subjective Vorstellung, die Vorstellung **von Pflicht**, zum Grund der Moral und Sittlichkeit gemacht. Aber soll ich die Wahrheit gestehen, so haben mich alle dafür angeführte Gründe sehr wenig überzeugt. Ich glaube noch immer, daß die Vorstellung von Gott und der Unsterblichkeit unserer Seele, die ersten dauerhaften Gründe unserer Sittlichkeit sind. Der Zwek und der Raum dieser Blätter gestattet die weitere Ausführung dieses meines Vorgebens nicht. Darum sey solche einer eigenen Abhandlung bestimmt. Indessen gewinne ich Zeit, diesen Gegenstand genauer zu überdenken.

Bey dem Kantischen System hat also die Wahrheit nichts, und die Sinnlichkeit und Trägheit alles

*) Prüfung der Mendels. Morgenst. p. 224.

gewonnen; und wenn dieses System von seinem Erfinder in der Absicht erfunden worden, um den Stolz des menschlichen Verstandes zu demüthigen und herabzusezen, so wird dieser Zweck sehr wenig erreicht, indem nun bey vielen an die Stelle des dogmatischen der sceptische Stolz tritt, der ungleich gefährlicher ist. Es wird der geisttödende Gedanke erwekt, daß man nun ausgelernt und alles erschöpft habe, daß nichts übrig bleibe, als die Anwendung zu machen, die sich von selbst giebt, so wie sich in der Anschauung ein Gegenstand darstellt. Ein allgemeines Stocken der menschlichen Erkenntniß müste also, wenn sich dieses System fort erhalten sollte, die unausbleibliche Folge seyn.

§. 24.

Neuntes Urtheil.

Das Kantische System führt zu einer totalen Subjectivität unserer gesammten Erkenntniß.

Da meine vorhergehenden Urtheile zum Theil hart sind, so kann ich vorhersehen, daß man solchen dadurch zu entgehen suchen werde, daß man sich der gewöhnlichen Ausflucht bedient, und mir einen offenbaren Misverstand zur Last legt. Man wird diese Urtheile nur in so fern gegründet finden, als es erweislich ist, daß in dem Kantischen Lehrgebäude eine totale Subjectivität gelehrt werde. Dies wollen

len nun die Freunde dieses Systems nicht eingestehen. Ich bin also genöthigt, auch diesen Beweis zu führen. Ja, ich gehe noch weiter: ich behaupte, daß nicht bloß eine totale Subjectivität, und folglich der Physische Egoismus, die Folge dieser Lehre sey; ich glaube sogar aus derselben beweisen zu können, daß nicht einmahl das System des Egoismus, die Lehre, daß auser mir nichts ist, daß alle Welt in mir, in meiner Vorstellung ist, daß nicht einmahl diese Lehre eine Realität habe, daß ich selbst nicht bin, daß ich selbst kein reelles Daseyn habe, daß es weder Objecte noch Subjecte unserer Erkenntniß giebt. Selbst dieses muß die Folge dieses Systems seyn. Habe ich diesen Beweiß, wie ich hoffe, zu einiger Befriedigung meiner Leser geführt, so bitte ich sie, meine so eben gefällte Urtheile noch einmal durchzugeben, und ich hoffe daß sie ihnen sodann weniger auffallen, und mehr Grund zu haben scheinen werden.

Ich behaupte also, der Hauptfehler des Kantischen Systems sey die Folge einer totalen Subjectivität: und noch überdies die Folge, daß es eine Erkenntniß giebt, welcher beydes mangelt, ein Object das erkannt wird, ein Subject welches erkennt. Um auch hier allem Misverstand vorzubeugen, will ich versuchen zu erklären, was ich unter totaler Subjectivität verstehe.

§. 25.

Was ist eine subjective Erkenntniß? welche Erkenntniß ist total subjectiv?

Wir erkennen Erscheinungen, wir haben Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe. Dies wird nicht geläugnet, und in diesem Saz, der eine Thatsache ist, vereinigen sich alle Schulen. Aber nun kommt der Punct, worüber man sich weniger vereinigen kann. Es fragt sich nemlich: correspondirt diesen Vorstellungen, Erscheinungen, Anschauungen und Begriffen, ein auser uns befindlicher, von uns unterschiedener, reeller, wircklicher Gegenstand oder nicht? Sind unter diesen Phönomenen Noumena verborgen? d. h. Dinge die zwar in keiner Anschauung gegeben sind, aber darum doch auser dem Verstand und und denkenden Subject eine reelle, nicht bloß logische Existenz haben? Erkenne ich diese Noumena bloß kraft einer mir gegebenen, meiner Form anklebenden Verstandesregel, oder haben solche eine unabhängig von dieser bestehende Wirklichkeit und Realität? Ist das was mir erscheint, was ich anschaue, vorstelle und begreife, nichts weiter als meine Vorstellung, oder liegt dabey etwas das auser mir ist zum Grund, das auf mich wirkt, dadurch meine Vorstellungskraft bestimmt, das eine von

mei-

meiner Vorstellung unabhängige, abgesonderte Existenz hat? — Ja oder Nein! hier ist kein Mittel, das eine oder das andere muß nothwendig zugegeben werden. Das Kantische System lässt diese Frage ganz unbeantwortet. Es gesteht ein, daß die Erscheinungen die Materialien unserer Erkenntniß sind, aber weiter, was diese Erscheinungen sind, läßt es sich nicht ein. Ihm ist es genug, daß unsere Erkenntniß einen Grund hat, der nach diesem System in den Erscheinungen liegt. Aber ich frage, was ist dieser Grund, wenn es zweifelhaft ist, ob diesen Erscheinungen etwas reelles, substantielles zum Grund liegt? Wenn diese Frage von uns nicht entschieden werden kann: so ist der Grund unserer Erkenntniß, und folglich unsere ganze Erkenntniß unsicher und ungewiß; so ist es eben so möglich daß sie keinen weitern Grund hat, weil es möglich ist, daß ihr angeblicher Grund, die Erscheinungen, selbst ohne Grund sind. Warum wollen wir also hier, da noch so viel Ungewißheit bleibt, wo es doch um die Gewißheit und folglich den Grund unserer Erkenntniß zu thun ist, auf dem halben Weg stehen bleiben, oder umkehren? Fürchten wir vielleicht, die aus dieser Untersuchung sich auf allen Fall ergebenden Resultate möchten einer oder der andern unserer Lieblingsmeinungen schädlich oder nachtheilig seyn? Was gewinnen wir, wenn wir hier stehen bleiben, wenn wir behaupten, daß wir nicht wissen ob unter diesen Erscheinungen etwas liegt, das keine Erschei-

 nung

nung ist? Wenn wir dies nicht wissen, so ist das eine so möglich als das andere. Es ist also auch möglich, daß eine Erscheinung nichts weiter als eine Erscheinung, daß folglich, wie ich zeigen werde, unsere ganze Erkenntniß subjectiv ist. Dieser Folge wollten wir entgehen, und wir verfallen nun in eine ärgere, in jene, daß wir nicht wissen, ob unsere Erkenntniß einen oder gar keinen Grund hat, daß folglich unsere ganze Erkenntniß ungewiß ist, und daß uns der Grund den wir annehmen, die Erscheinungen, für die Gewißheit unserer Erkenntniß gar nichts gewährt. Also: man kann sich entweder für die eine oder die andere dieser beyden Meinungen bestimmt erklären oder nicht. Ist das lezte, so ist der allgemeine Scepticismus die nothwendige Folge, und das Kantische System ist unläugbar ein sceptisches System, das für die totale Subjectivität wenigstens eben so geneigt als abgeneigt ist: eine totale Subjectivität, scheint ihm keine allen Menschensinn empörende Ungewißheit zu seyn; nur gewiß ist es nicht, ob nicht alles subjectiv ist, aber möglich ist dieser Fall. — Kann man sich aber zu der einen oder der andern der beyden entgegengesezten Meinungen categorisch bestimmen, so kommt es darauf an, welcher man von beyden den Beyfall giebt. Nehmen wir das erste an, daß unsere Erscheinungen, Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, auser uns keinen Grund haben: so sind auf diesen Fall alle diese Theile unserer Erkenntniß bloß subjectiv, d. h.

wir

wir haben diese Erkenntniß, ohne von ausen dazu bestimmt zu werden: wir haben sie, weil wir kraft unserer Receptivität so denken müssen. Wir würden diese Erkenntniß haben, wenn auch keine bestimmende Objecte auser uns wären, und aus eben dieser Ursache würden wir nie im Stande seyn, wenn auch Objecte auser uns wären, das reelle Daseyn dieser Objecte zu beweisen; denn wir wüsten nicht, ob dies alles nicht eine blosse Folge unserer Receptivität sey. Ich muß in dem Begriff einer totalen Subjectivität gefehlt haben, und dann zeige man mir diesen Fehler, oder die Natur einer totalen Subjectivität bringt wesentlich mit sich, daß es entweder auser dieser Erkenntniß gar keine wirkliche Gegenstände giebt, oder, wenn es deren giebt, daß sie zu meiner Erkenntniß gar nichts beytragen, daß ich ohne sie alles eben so gut erkennen würde; daß diese Gegenstände ganz unwirksam und überflüßig sind; daß es folglich unmöglich ist, mich von ihrem Daseyn zu überzeugen. Sie sind also in diesem Fall eben so gut, als ob sie nicht wären. Warum will ich über ihr Daseyn sceptisch verfahren? Warum sage ich nicht gerade zu, daß sie nicht sind, denn ein Daseyn ohne Wirksamkeit und Zwek ist gewiß eben so viel als Nichtseyn. Genug, meine Receptivität ganz allein kann bewirken, was diese Gegenstände durch ihr Daseyn zum Theil hätten mitbewirken sollen. Oder wollen wir annehmen, unsere Receptivität und nicht minder die

Gegenstände, jedes allein genommen, könnten diese Vorstellungen in mir hervorbringen? Dann hätte eine Wirkung zwey ganz verschiedene Ursachen, und es wird uns unmöglich, aus dem Daseyn und der Beschaffenheit der Wirkung auf das Daseyn und die Beschaffenheit der Ursache zu schliessen. Dann können wir nicht wissen, ob und welche Vorstellungen durch unsere blosse Subjectivität, und welche andere durch die Einwirkung der Gegenstände hervorgebracht worden sey. Wir wollen aber, statt über das Daseyn der Dinge, das uns auf jeden Fall doch nichts nuzen würde, zu zweifeln, gerade zu bekennen, daß wenn unsere Erkenntniß ganz subjectiv seyn soll, es gar keine Gegenstände giebt. Jede totale Subjectivität läugnet also im Grund das Daseyn der Dinge auser uns, und führt auf den physischen Egoismus, kraft dessen jeder sich selbst als die Welt betrachtet, alles in sich und nichts auser sich sieht. Diese Folge ist apodictisch gewiß, oder eine bloß subjective Erkenntniß hat auser der Seele einen Grund, welches wider den Begriff einer bloß subjectiven Erkenntniß ist. Wenn aber jemand über die Worte streiten wollte, so nehmen wir statt selber die Sachen, und hier sage ich, der Saz daß unsere Erkenntniß auser der Seele keinen Grund hat, führt nothwendig auf die Folge, daß es auser mir gar keine oder ganz unwirksame Gegenstände giebt, er führt also auf den Egoismus. Wie jemand diese Erkenntniß, welche ganz allein in meiner Seele ihren

ren Grund hat, benennen, ob er sie mit dem Namen Subjectiv oder mit einem andern beehren will, dies überlasse ich, um allem weitern Streit und Misverstand vorzubeugen seiner Willkühr und eigenem Gutbefinden: ich selbst aber halte mich an die Sache, die ich unter dem Ausdruck einer subjectiven Erkenntniß bezeichne, und diese Sache soll wie ich hoffe niemand bezweifeln, daß wenn unsere Erkenntniß einen Grund hat, solcher entweder in oder auser der Seele müsse gesucht werden.

§. 26.

Was ist eine bloß objective, was eine vermischte Erkenntniß?

Liegt aber der Grund unserer Vorstellungen nicht in der Seele selbst, sondern auser ihr: so liegt entweder solcher ausschliessenderweise in den Gegenständen, oder in der Seele und den äuserlichen Gegenständen zugleich. Auch diese Folge und Eintheilung ist nothwendig. Daß die Seele eine Erkenntniß haben soll, zu welcher sie gar nichts, und die äuseren Gegenstände alles beytragen, ist eine so offenbare Ungereimtheit, daß sie gar keiner Widerlegung verdient. Jede Erkenntniß ist ein Actus der Seele, und dieser sezt Thätigkeit und Anstrengung der Seele voraus; und wo Thätigkeit ist, da ist auch unläugbare Mitwirkung. Es bleibt also ganz allein das lezte. In diesem Fall nennen wir eine Erkenntniß objec-

tiv und subjectiv zugleich, oder kürzer, eine vermischte Erkenntniß, d. h. wenn die Seele nicht über sich selbst, oder ihre eigenen Handlungen reflectirt, in welchem Fall sie das Object und Subject zugleich ist, so muß ein auser ihr befindlicher Gegenstand mittel- oder unmittelbar ihrer Vorstellung correspondiren. Dieser Gegenstand ist sodann die Stüze und der determinirende theilweise Grund dieser Vorstellung. Wo die Erkenntniß nicht bloß subjectiv sondern vermischt ist, da muß es Gegenstände auser uns geben, diese müssen wirken, denn sie helfen unsere Vorstellungen zum Theil mit bestimmen. Und da eine bloß objective Vorstellung ganz wider die Natur einer Vorstellung ist, da keine Erkenntniß anders als bloß subjectiv oder vermischt seyn kann: so müssen wir in dem Maaß, als wir der einen oder der andern dieser beyden entgegengesezten Meinungen beypflichten, das Daseyn äuserlicher Gegenstände, (nicht bloß der Erscheinungen) entweder schlechterdings läugnen, oder unbedingt behaupten. Es giebt gar keinen Grund, über diesen Gegenstand sceptisch zu verfahren. Eine bloß subjective Erkenntniß, und die Nichtexistenz oder gänzliche Unwirksamkeit äuserer Gegenstände, so wie eine vermischte Erkenntniß, und das reelle Daseyn mitwirkender bestimmender Gegenstände die auser uns sind, sind so nothwendige zusammen geordnete Bedingungen, daß keine von der andern getrennt werden kann, daß man sie synonymisch gebrauchen kann,

in-

indem sie wirkliche sogenannte Propositiones Convertibiles sind. Wo also eine vermischte Erkenntniß und Vorstellung ist, da giebt es äusserliche reell existirende Gegenstände. Ihr Daseyn hat den Zweck, der bestimmende Grund unserer Vorstellungen zu werden, und da sie dies bewirken sollen, so müssen sie zugleich wirkende Kräfte seyn. Wir können also etwas erkennen, was an den Dingen selbst ist, wäre es auch ihr blosses Daseyn und ihre Würksamkeit: unser Blik und Vernunft können folglich durch die Täuschung der uns umgebenden Erscheinungen dringen: oder dieses Daseyn müste aufhören reell zu seyn, es wäre ein blosses idealisches Daseyn. Meine Vorstellung stimmt also doch in etwas mit der vorgestellten Sache überein, sie erkennt etwas, was an ihr selbst, unabhängig von dieser Vorstellung, ist: sie erkennt dieses Daseyn: es giebt also eine objective Wahrheit, meine Erkenntniß hat einen Grund. Wollte dessen ungeachtet jemand behaupten, daß wir über das Daseyn äuserlicher Gegenstände keine Gewißheit haben, und doch von der andern Seite annehmen, daß nicht alle unsere Erkentniß subjectiv, sondern auch zum Theil objectiv sey: so würde er im Widerspruch mit sich selbst stehen, er würde verneinen, was er von einer andern Seite behauptet. Es muß ein solcher stillschweigend oder ausdrücklich zweifeln, ob dieses Daseyn nicht vielmehr sein blosser Gedanke ist: er muß sehr, oder wenigstens eben so gewiß seyn, dieses Paradoxon zu behaupten: und wenn

wenn er dies thut, so nimmt er auch an, daß seine Erkenntniß bloß subjectiv ist. Er verneint dies in Worten, und behauptet es in der That.

Also, entweder ist alle Erkenntniß bloß subjectiv, oder vermischt. Im ersten Fall giebt es gar keine Gegenstände auser uns, im andern Fall giebt es deren, und sie wirken. Wollte aber jemand, um sich aus der Schlinge zu ziehen, den Grund dieser Eintheilung läugnen: so müste er entweder geradezu läugnen, das unsere Erkenntniß einen Grund habe, oder er müste solches bezweifeln. Im ersten Fall würde er genöthigt seyn anzunehmen, daß es also kein Object, und eben so wenig ein Subject der Erkenntniß gebe; daß auch alle einzelne Erkenntnisse gar keinen Grund haben; daß der Anblick einer Rose die Vorstellung eines Ochsen unmittelbar, ohne alle mit unterlaufende Association veranlassen könne. Im zweyten Fall bitte ich jeden dieser Zweifler noch einmahl durchzulesen, was ich über diesen Gegenstand (§. 25.) gesagt habe. Der Gegner ist also auf jeden Fall in der Enge. Er muß am Ende, wenn er die Eintheilung in subjective, objective und vermischte Erkenntniß läugnen will, das ungeheure Absurdum zugeben, daß unsere Erkenntniß gar keinen Grund hat, oder er muß zweifeln ob sie einen Grund hat. Dann ist es aber eben so möglich, daß sie keinen hat: und wenn er diese Folge nicht scheut, so wissen wir woran wir sind, mit wem wir es thun haben. Es würde ganz verlohrne Mü-

he,

he, ja sogar lächerlich seyn, einen solchen Mann, der alle Gründe läugnet, durch Gründe überführen zu wollen. Das beste was wir thun können, ist, daß wir ihn sich selbst überlassen, und dann — wohl ihm! wenn er gut dabey fährt.

§. 27.

Weitere Bedeutungen des Worts, subjective Erkenntniß.

Unsere Erkenntniß ist also bloß subjectiv oder vermischt. (§. 26.) Bey dieser vermischten Erkenntniß stossen wir auf eine neue Frage, die hier untersucht werden muß. Wenn unsere Erkenntniß nicht bloß subjectiv ist; wenn bey jeder Erkenntniß wirklich etwas objectives zum Grund liegt: ist sodann alles, was ich an den Gegenständen gewahr werde, objectiv wahr? kann ich ganz das Innere dieser Gegenstände erkennen? stimmt jede unserer Vorstellungen mit dem genau überein, was der erkannte Gegenstand an sich selbst ist? Ist der Gegenstand, den ich mir als roth, weich oder ausgedehnt vorstelle, wirklich roth, weich oder ausgedehnt? oder ist ein Theil von dem, was ich erkenne, eine Erscheinung, bey welcher aber doch etwas sachliches, ein verborgenes Subject zum Grund liegt, welches unter dieser sinnlichen Eigenschaft erscheint? Gegen die erste Behauptung streitet die Erfahrung. So sehr auch

der

der erste Anschein dafür ist, so wird er doch durch andere entgegengesezte Erscheinungen widerlegt. Diese sind die Veränderlichkeit unserer sinnlichen Werkzeuge, und die mit dieser als eine unzertrennliche Folge verbundene proportionirte Veränderlichkeit unserer Vorstellungen. Wie ist es möglich, daß man eine Eigenschaft als objectiv wahr annehmen sollte, die man mit veränderten Organen, wie z. B. in der Gelbsucht, ganz anders empfindet? Zwar wird dieser Schluß von Unerfahrnen, und besonders von dem gemeinen Mann, der seine Erfahrungen weniger untereinander vergleicht und auf diese Art eine durch die andere berichtigt, sehr leicht und sehr häufig gemacht. Ja selbst geübte Denker verfallen noch häufig in diesen Fehler, weil es äuserst schwer ist, genau zu bestimmen, was denn eigentlich in unserer Erkenntniß wirklich objectiv ist. Beynahe eben so leicht wird von der andern Seite, wegen dieser mit der Veränderlichkeit der Organe so genau correspondirenden Veränderlichkeit der Vorstellungen, wegen der grossen Schwierigkeit das objective zu bestimmen, der Schluß zu weit, bis auf eine totale Subjectivität getrieben. Man schließt, alles was wir erkennen und in Anschauungen gewahr werden, sind sinnliche Eigenschaften. Diese werden mit andern Organen anders erkannt: sie sind also nicht in den Gegenständen sondern nur in unserer Vorstellung wirklich; sie sind selbst Vorstellungen. Da nun unsere Vorstellungen in uns und nicht auser uns sind, so

ist

ist diese Art von Vorstellungen subjectiv; und da sich die höhere Erkenntniß unserer Begriffe auf die niedere und sinnliche, auf die Anschauungen gründet, und ohne solche leer und ohne Bedeutung ist; da ohnehin ganz intellectuellen Dingen, wie unsere Begriffe sind, kein wirklicher Gegenstand in der Sinnenwelt correspondirt: so ist unsere gesammte Erkenntniß ganz subjectiv. Diese Art zu schliessen scheint mir diejenige zu seyn, welche dem Kantischen sowohl als den meisten Idealischen Systemen eigen ist.

Wenn nun unsere Erkenntniß, wie unten bewiesen werden soll, nicht ganz subjectiv sondern zum Theil objectiv ist: und wenn bey dem Objectiven unserer Erkenntniß nicht alles, was wir an den Gegenständen erkennen, objectiv wahr ist, d. h. an den Gegenständen, unabhängig von unserer Erkenntniß, so gefunden wird, wie wir es erkennen: so bleibt nichts übrig, als daß wir Verhältniße erkennen. d. h. Es sind zwar Gegenstände ausser uns, diese wirken und bestimmen unsere Erkenntniß: aber wir erkennen sie nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern wir erkennen sie nur in dem Maas, als solches unsere gegenwärtige Organisation, Lage in der Welt, und jedesmalige Empfänglichkeit gestattet. Unsere Erkenntniß ist das Resultat der Einwirkung äuserer Gegenstände auf ein so gestimmtes empfängliches Subject. Diese Erkenntniß ändert sich zwar mit der Receptivität des Subjects: aber da bey solcher etwas bleibendes und objectives zum Grund

liegt,

liegt, so muß eben dieses bleibende das gemeinschaftliche Band und Bindungsmittel zwischen mehreren noch so verschiedenen successiven Subjectivitäten des nehmlichen Subjects seyn, das bey allen diesen Subjectivitäten zum Grund liegt, ohne welches gar keine Erkenntniß, unter gar keiner Form möglich wäre. Es muß etwas geben, das, wenn es Erscheinungen, und nach Verschiedenheit der Organisationen so verschiedene Erscheinungen giebt, bey allen Erscheinungen von jeder Art zum Grund liegt, etwas das die Fähigkeit hat, sich nach Verschiedenheit der Subjecte, welche in diesem Fall mit einem Spiegel verglichen werden, auf eine diesen angemessene Art darzustellen, etwas das erscheint, etwas ohne welches keine Erscheinung möglich ist ohne bloß subjectiv zu seyn: oder es giebt so viele Welten als Subjectivitäten, deren keine mit der andern verbunden ist: es ist schlechterdings unmöglich, daß sich ein Subject dem andern verständlich mache, weil es nichts giebt, worauf sich beyde Theile stüzen könnten, was jeder annähme, was jedem begreiflich wäre, in welchem beyde übereinkämen. Das was auf diese Art sich jedem Wesen nach dessen Empfänglichkeit manifestirt, worauf sich jede Subjectivität beruffen muß, um sich an die Vorstellungen einer andern anzuschliessen, sich dieser verständlich zu machen, was das Bindungsmittel zwischen so vielen getrennten Subjecten und Vorstellungsarten ist, dies ist zugleich dasjenige,

nige, was in unserer Erkenntniß objectiv ist, was wir an den Gegenständen erkennen, wie sie an sich selbst sind, was der lezte und bleibende Grund unserer Erkenntniß ist, ohne welchen alles, was wir wissen und erkennen, nichts weiter als ein Traum ist. Dies ist nun freylich nicht sonderlich viel, aber allzeit genug um den Faden anzuknüpfen, und sich auch in andern abgeleiteten Säzen aus den Labyrinthen des Scepticismus zu einiger Beruhigung und Gewisheit herauszuarbeiten. Ist nun einmal ein einziger Saz auf diesem Weg gefunden, den wir als objectiv wahr erkennen: so ordnet sich sodann unsere ganze Erkenntniß zu einiger Gewißheit; dieser Saz ist der erleuchtende Funke, den wir in das bisher undurchdringliche Dunkel bringen; alles wird nun auf einmal hell, wo vordem nur Finsterniß war.

Da aber dieses objective, das was bey allen Erscheinungen zum Grund liegt, in seinen weitern Manifestationen keinem Subject so erscheint, wie es an sich selbst ist, sondern nur insofern, als es die Receptivität des vorstellenden Subjects gestattet: so erhält dadurch der gröste Theil unserer Erkenntniß das Ansehen einer subjectiven Erkenntniß, wird auch gewöhnlich so genannt, und sehr leicht mit einer total subiectiven Erkenntniß verwechselt. Daher sodann der grose Misverstand, der sich so gern bey der Entscheidung und Untersuchung dieser Frage mit einschleicht. Es liegt also alles daran, den Sinn und

die Bedeutung einer subjectiven Erkenntniß so genau als möglich zu bestimmen. Subjective Erkenntniß hat diesem zufolge eine zweyfache Bedeutung, deren keine mit der andern verwechselt werden darf, ohne Gefahr alles zu verwirren. Die erste, von welcher ich hauptsächlich spreche, ist die Bedeutung einer total subjectiven Erkenntniß. Nach dieser ist alle Erkenntniß in uns, in unserer Seele, unabhängig von aller Einwirkung äuserer Gegenstände, ohne alle Bestimmung und Mitwirkung von ausen. Aeusere Gegenstände sind kraft solcher ganz überflüssig und entbehrlich. Wenn auch deren keine vorhanden wären, so würden wir doch alles eben so gut, und in der nehmlichen Ordnung, mit der nehmlichen Stärke und Lebhaftigkeit erkennen, als ob sie wirklich vorhanden wären. Diese ist es welche ich läugne, und welche mir, wie ich bald zeigen werde, eine unvermeidliche Folge des Kantischen Systems zu seyn scheint. Diese unterscheidet sich aber sehr von einer andern, die man in einer ganz andern Bedeutung subjective Erkenntniß nennt. Nach dieser giebt es Gegenstände auser uns. Nicht in der Seele allein, auch in diesen liegt der Grund unserer Erkenntniß, denn sie wirken auf uns. Wir erkennen zwar an diesen Gegenständen nicht alles, wie sie an sich selbst sind; das meiste was wir erkennen, ist unsere Art sie zu sehen: aber selbst dies ist nicht blosse Vorstellung in uns; wir erkennen sie so gut wir es vermögen, so weit es unsere Empfänglich-

lichkeit gestattet; wir können das Mannichfaltige unter dem Schein verborgene Objective nicht so vollständig entwikeln, nicht alles was verworren ist zur Deutlichkeit erheben. Dies verursacht diesen subjectiven Schein. Aber auch selbst diesen Schein, diese verworrene Vorstellung, wenn sie gleich nicht in das Innere führt, könnten wir gar nicht haben, wenn keine Gegenstände an sich vorhanden wären, deren Daseyn wir nur verworren erkennen, wenn diese nicht auf eine bestimmte ihnen eigene Art wirkten, und dadurch unsere so empfängliche Vorstellungskraft modificirten. Nur die Art ist subjectiv, der Gegenstand selbst ist objectiv. Diesen beyden wollen wir hier im vorbeygehen noch eine dritte beyfügen, die von den beyden eben angeführten Subjectivitäten abermal verschieden ist. Man sagt nehmlich: dieser Mensch denke alles subjectiv, jeder Mensch müsse subjectiv behandelt werden, unser Vortrag müsse ganz subjectiv seyn, wenn er bey unsern Zuhörern einige Wirkung hervorbringen soll. Diese Redensarten könnten bey einigen den Verdacht erwecken, als ob es eine Subjectivität der ersten Art gebe, bey genauerer Untersuchung aber muß es sich sehr bald zeigen, daß unter dieser Subjectivität, die jedem Menschen eigene und besondere Mischung und Reihe von Vorstellungen verstanden werde, die nur aus der Ursache subjectiv genannt wird, weil sie bey keinem Menschen auf die nehmliche Art angetroffen wird, weil jeder diese

Mischung und Reihe der Ideen ganz allein, und auser ihm niemand hat. Sie betrift also nicht den Grund der Vorstellungen selbst, das, worauf sich diese gründen, sondern ganz allein die Art wie diese Vorstellungen, die ein anderer eben so gut hat oder haben kann, bey diesem gegebnen Menschen untereinander coexistiren und auf einander folgen; in welcher Verbindung bey diesem individuellen Menschen diese gegebene Idee gefunden werde, welche Vorstellungen sie neben her begleiten, welche vorhergehen, wie oft und wie lebhaft sie von ihm gedacht werden. Diese also, da sie den Grund und die Quelle der Vorstellungen überhaupt gar nicht berührt, da sie sich nicht in die Frage einläst, ob dieser Grund in oder auser der Seele zu suchen sey, ist eben darum von beyden obigen ganz unterschieden, und ist folglich gar kein Gegenstand meiner gegenwärtigen Untersuchung. Beyde erstere sind es die wir genau von einander unterscheiden müssen. Erstere (die totale Subjectivität) läugnet entweder gänzlich das Daseyn der äusern Gegenstände, oder sie läugnet wenigstens ihre Einwirkung und Einfluß auf unser Erkenntnißvermögen. Leztere sezt beydes voraus. Erstere läugnet alle objective Wahrheit, und nimmt eine Erkenntniß an, welche auser der Seele gar keinen Grund hat. Leztere schränkt zwar das Objective sehr ein, aber sie läugnet es nicht gänzlich. Erstere ist eine Kette, welche in der Luft hängt, leztere

schliest

schliest sich an etwas an, von welchem sie ausgeht, auf welches sie sich gründet.

Ich muß meine Leser bitten, daß sie sich, um des kommenden willen, diese Begriffe sehr genau merken; ich glaube solche, sammt allen möglichen Arten einer subjectiven Erkenntniß, so genau bestimmt, und auseinander gesezt zu haben, daß schwerlich einiger Misverstand entstehen kann. Ich zweifle auch, ob sich ein einziger gegründeter Einwurf dagegen vorbringen läßt: so weit vermuthe ich sollten selbst meine Gegner mit mir einig seyn. Nur in der Anwendung, wenn ich behaupte, daß das Kantische System eine totale Subjectivität, eine Subjectivität der ersten Art statuirt, dürften sie weniger mit mir übereinstimmen. Ich habe zu diesem Ende noch zwey Hauptfragen zu untersuchen, auf deren richtiger Entscheidung der ganze Streit beruht.

1). Welche Art von Erkenntniß nimmt das Kantische System an?

2). Giebt es eine totale Subjectivität? in wie fern ist sie möglich?

§. 28.

Beweise für die Behauptung, daß das Kantische System auf eine totale Subjectivität führt.

Daß die Kantische Lehre einiger Subjectivität unserer Erkenntniß nicht abgeneigt sey, wird selbst

 von

von den eifrigsten Anhängern dieses Systems, so viel mir bekannt ist, auf keine Art geläugnet. Jeder derselben muß eingestehen, daß in solchem von gewissen Anschauungen und Begriffen, oder Categorien, welche vor aller Erfahrung in der menschlichen Seele dergestalt zum Grund liegen, daß durch sie alle Erfahrung erst möglich wird, ausdrüklich die Rede sey. Ich will auch glauben, daß eine totale Subjectivität wider den Willen dieser Schule die Folge dieses Systems sey; denn es kann sehr möglich seyn, daß der Urheber sowohl als seine späteren Vertheidiger diese Folge gänzlich übersehen haben, daß sie sich ihren Grundsaz nicht so deutlich in Verbindung mit denjenigen Säzen gedacht haben, aus welchen mir diese totale Subjectivität unwiderleglich zu folgen scheint. Es ist auch eben so möglich, daß ich mich irre, daß ich dieses Resultat aus Prämissen folgere, in welchen es gar nicht enthalten ist. Auf diesen Fall erwarte ich eine belehrende Zurechtweisung. Bis ich diese erhalten habe, glaube ich aus guten Gründen behaupten zu können, daß die Kantischen Vordersäze nicht bloß auf die Subjectivität einiger Vorstellungen führen; ich glaube vielmehr beweisen zu können, daß nach solchen in unserer ganzen Erkenntniß ohne Ausnahme nichts objectiv wahr ist, daß alles ganz subjectiv ist, daß alles was wir wissen, meinen, urtheilen, erkennen und glauben, kurz alle Vorstellungen und Verrichtungen der Seele, ausschliessenderweise in unserer gegenwärtigen

gen Stimmung und Empfänglichkeit ihren Grund haben. Hier sind meine Beweise und Gründe, welche ich der strengsten Prüfung eines jeden kaltblütigen Richters sehr gern unterwerfe.

§. 29.

Erster Beweis.

Nach dem Kantischen System sind die Erscheinungen und Anschauungen die einzigen möglichen Gegenstände unserer ganzen sämmtlichen Erkenntniß. Von diesen Erscheinungen wissen wir nicht, ob solchen etwas reelles, substantielles, welches erscheint, wirklich zum Grund liege.*) Es wird sogar von solchen gesagt, daß sie selbst nur Vorstellnngen sind.**) Es wird gesagt, daß solche substantielle Dinge, welche bey den Erscheinungen zum Grund liegen sollen, *νοɛμενα* sind, welche, weil sie nicht in Zeit und Raum als den beyden ausschliessenden Bedingnngen einer möglichen Anschauung vorgestellt werden können, ganz auser dem Kreis unserer Erfahrung liegen; daß sie folglich, da sie keine Gegenstän-

*) Prüfung der Mendels. Morgenst. p. 158. 168. 170.

**) Die ganze Sinnenwelt existirt bloß subjectiv als Vorstellung in uns. Daselbst p. 250.

Die ganze Natur ist an sich nichts als ein Innbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Mengn von Vorstellungen des Gemüths. Kant. Cr. der R. V. p. 114, 491.

stände der Anschauung sind, auch keine Gegenstände der Begriffe sind, weil jedem Begriff, wenn er nicht ganz leer seyn soll, eine sinnliche Anschauung entsprechen muß; daß sie nur ein transcendentales Object sind, welches nur als Idee dazu dienen soll, das mannigfaltige in den Erscheinungen in ein Bewustseyn zu bringen, und vermittelst der sinnlichen Anschauung solches in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen. *) Da wir nun von diesen νοουμενοις, unmöglich eine befriedigende, vollständige Ueberzeugung erhalten können, da wir folglich ungewiß sind, ob den Erscheinungen etwas reelles zum Grund liegt, da wir für das eine so wohl als das andere keine Gründe haben: so ist es eben so möglich, (nur kann es von uns nicht mit Gewißheit ausgemacht werden,) aber eben darum ist es möglich, daß diesen Erscheinungen nichts auser uns zum Grund liegt, daß sie blosse Vorstellungen unserer Seele sind, daß folglich unsere ganze Erkenntniß total subjectiv ist. Wir sind nie im Stande, diese Frage zu entscheiden; denn aus welchen andern, als eben so schwankenden Gründen wollten wir sie entscheiden, da es selbst unter die Erscheinungen gehört, daß wir diese Erkenntniß haben, die nichts weiter als eine blosse Regel des Verstandes ist? **)

§. 30.

*) Prüf. der M. Morgenst. p. 130.

**) Wir kennen das Denken selbst bloß als Erscheinung, als eine successive Folge unserer Gedanken. Prüf. der Mend. Morgenst. p. 165.

§. 30.

Zweyter Beweis.

Nach dem Kantischen System giebt es keine objective Wahrheit, kein untrügliches Criterium desselben. *) Wir erkennen bloß Erscheinungen, und diese Erscheinungen selbst sind unsere Vorstellungen. Wir wissen also nicht, ob diese Vorstellung mit den Gegenständen an sich selbst übereinstimme, weil wir nicht wissen, ob es deren, neben den Erscheinungen, die unsere Vorstellungen sind, auser uns giebt. Es ist folglich eben so wenig objectiv wahr, daß es wirkliche Noumena giebt: wir müssen solche bloß kraft einer subjectiven Verstandesregel annehmen. Der Saz des Widerspruchs, dieser bisherige Prüfstein aller Wahrheit, der Saz des zureichenden Grundes, sind regulative, aber keine constitutive Regeln unsers gegenwärtigen Verstandes. **) Ihr Gebrauch ist bloß allein logisch. Selbst alle Naturgesetze werden erst von unserm Verstand in die Erscheinungen hineingebracht. ***) Wo dies alles ist, da kann die Erkenntniß welche wir haben, unmöglich eine andere als ganz subjective seyn. (§. 25.)

*) Kant. Cr. der R. V. p. 58. 150. 155. und besonders p. 491.

**) Pr. der M. Morgenst. p. 250. 222. Kant. Cr. der R. V. p. 609.

***) Kant. Cr. der R. V. p. 114. 125.

2.) Wenn es keine objective Wahrheit giebt, so ist es eben so wenig objectiv wahr, daß es reelle Gegenstände auser uns giebt; es ist eben so wenig wahr, daß diese Gegenstände eine eigene Wirksamkeit haben, daß sie meine Vorstellungen mit bestimmen, zum Theil den Grund davon enthalten, daß sie auf mich wirken. Es ist also eben so möglich, daß dies alles bloß subjectiv sey, daß es gar keine Dinge, gar keine wirksame Gegenstände gebe, daß alles bloße Folge meiner gegenwärtigen Receptivität sey; daß alles nichts weiter als meine Vorstellung ist. Oder man muß annehmen, daß etwas objectiv wahr ist. Wer also behauptet, daß wir nichts als objectiv wahr erkennen, der behauptet, daß wir nicht wissen, ob nicht alles ganz subjectiv sey. (§. 43. 44.)

§. 31.

Dritter Beweis.

Nach dem Kantischen System sind die Bestandtheile unserer gesammten Erkenntniß 1) Anschauungen, 2) Begriffe, 3) Urtheile. Wenn ich nun beweisen kann, daß jeder dieser Bestandtheile nach den Kantischen Lehrsäzen ganz subjectiv ist, so muß unsere ganze Erkenntniß, die aus solchen und keinen andern Theilen besteht, nicht minder ganz subjectiv seyn.

§. 32.

§. 32.

Die Anschauungen sind nach dem Kantischen System ganz subjectiv.

Diese Anschauungen sind sämmtlich Erscheinungen, folglich Vorstellungen unserer Seele, (§. 29.) *) von welchen wir nicht wissen ob ihnen etwas reelles, ein νοεμενον, zum Grunde liegt, von denen also, wenn wir es am gelindesten nehmen wollen, es wenigstens eben so möglich ist, daß nichts, als daß etwas zum Grund liegt. Wir haben also wenigstens eben so viele, wo nicht mehrere Gründe, ihr bloß subjectives Daseyn zu behaüpten. (Denn daß wir unter den Erscheinungen selbstständige Dinge suchen, die keine weitere Erscheinungen sind, geschiebt, nach dem Kantischen System, bloß der uns gegebnen Verstandesregel zu folge, und ist folglich nichts objectives.) Dies können wir um so mehr, als zwey derselben, Zeit und Raum, an mehrern Orten ausdrüklich als blos subjectiv angegeben werden. **) Diese beyde

*) Kant. Cr. der R. V. p. 114. Pr. der M. Morgenst. p. 250. Kant. Cr. der R. V. p. 491.

**) Oder was ist eine Vorstellung, welche unabhängig von aller Erfahrung erhalten wird, an welcher nichts objectives ist, mehr als eine bloß subjective Vorstellung? eine Anschauung, durch welche erst alle übrige möglich werden? Von einer blossen Receptivität oder Fähigkeit, kann doch warlich hier, wenn von Zeit und Raum gesprochen wird, die Rede nicht seyn. Eine blosse Recep-

beyde sind sogar die Form unserer Sinnlichkeit, die einzige mögliche Bedingung, durch welche wir in den Stand gesezt werden, alle übrige Anschauungen zu haben. Alle Anschauungen sind also wesentliche Folgen dieser Sinnlichkeitsform, ohne diese würden wir sie vielleicht gar nicht haben Und diese Form ist bloß subjectiv: also auch alles was durch sie mö lich wird, alle Erscheinungen, die selbst nichts weiter als Vorstellungen sind; (§. 20.) folglich auch alle Anschauungen, deren Gegenstände die Erscheinungen sind, von welchen wir nichts weiter, als durch eine blosse Ver-

ceptivität, ist nie eine Vorstellung oder Anschauung, wie Zeit und Raum seyn sollen, und dann, wenn sie auch nichts weit r wären, als blosse Fähigkeiten, Formen der Sinnlichkeit, Bedingungen, unter welchen wir äusere Gegenstände erkennen: so kann dies unmöglich von Zeit und Raum allein gelten. Ich kann mir eben so wenig einen Berg anders als eine Erhöhung, keinen Fluß ohne Wasser, und kein Wasser ohne Nässe vorstellen: nur unter diesen Bedingungen sind diese Vorstellungen möglich Es muß also so viele Formen der Sinnlichkeit geben, als es sinnliche Gegenstände giebt. Denn hier ist eben so gut von Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Rede. Die Vorstellung aller Berge, Flüsse und Gewässer wird dadurch möglich, ohne solche ist sie unmöglich. Der Unterschied kann nur darinn bestehen, daß Zeit und Raum Bedingungen und Formen aller Gegenstände, Höhe, Wasser und Nässe besondere Formen sind Sie kommen aber darinn überein, daß beyde nothwendig sind, daß durch sie andere Vorstellungen erst möglich werden.

Verstandesregel wissen, daß wir uns solche so vorstellen müssen, aber anbey kraft derselben auf keine Art zuverlässig bestimmen können, ob ihnen etwas Objectives, ein wahres Noumenon zum Grund liegt.

Ich weiß nicht, wie es möglich ist, nach den einmal angenommenen Kantischen Grundsäzen die Subjectivität aller Anschauungen zu läugnen. Da aber auf die Entscheidung dieses Punkts alles ankommt, da von dieser die Subjectivität der übrigen Theile unserer Erkenntniß abhängt, so kann ich ihn nicht so kurz und schlechterdings vorbeygehen. Man höre und vergleiche.

Man gesteht ein und behauptet ausdrüklich, daß die Gegenstände der sinnlichen Anschauung Erscheinungen sind. Man behauptet weiter, daß diese Erscheinungen, so wie sie von uns erkannt werden, selbst die ganze Natur sammt ihren Gesezen, nur Vorstellungen sind (siehe oben). Nun käme also alles auf die Frage an, ob **diese Erscheinungen noch etwas mehr als blosse Vorstellungen sind, ob solchen etwas reelles, ein wirkliches Noumenon zum Grund liegt.** Dies aber wird in dem Kantischen System weder bejaht noch verneint, sondern es wird behauptet, wir wüsten es nicht, könnten auch nie eine grössere Gewisheit davon erhalten, weil diese Noumena nicht in Zeit und Raum angeschaut werden können, weil wir ihr Daseyn bloß kraft einer Verstandesregel annehmen, welche uns bloß belehren kann, was für diese, aber nicht was für eine

andere,

andere, und noch weniger was für alle mögliche Subjectivitäten bleibend, und folglich objectiv ist. Also, schliesse ich weiter, (und jeder consequente Denker muß mit mir auf die nehmliche Art schliessen) also ist das eine so möglich als das andere. Oder haben wir auch über diesen Punkt, ob das eine so möglich sey als das andere, ebenfalls keine Gewißheit? Wie ist es sodann möglich daß wir mit dieser Zuversicht behaupten, wir hätten über alle diese Punkte gar keine Gewißheit? — Wenn nun aber das eine so möglich als das andere ist, so ist es ja folglich auch eben so möglich, daß alle unsere Erscheinungen und folglich alle unsere Anschauungen ganz subjectiv sind? Ein System in welchem die Möglichkeit einer solchen Subjectivität behauptet wird, führt zur Subjectivität. Es ist wenigstens eben so geneigt, solche zu behaupten als zu verwerfen. Es ist wenigstens ein sceptisches System. Da nun das Kantische System das reelle Daseyn der νουμενων unausgemacht läßt, ja so gar annimmt, daß diese Frage für uns ganz unauflösbar sey: so muß es nach seiner Meinung wenigstens sehr möglich seyn, daß alle Anschauungen ganz subjectiver Natur sind, daß solches auf die Subjectivität der Anschauungen führt, und solche auf keine Art als ungereimt verwirft. Es ist in solchem wenigstens so viel gewiß, daß wir nicht wissen, ob sie etwas mehr als eine subjective Natur haben: und der Schluß für ihre Subjectivität hat sogar mehr Grund, als für ihre Objectivität, weil wir dadurch

daß

daß es ausgemacht ist, daß wir Anschauungen haben, welchen Erscheinungen correspondiren, die selbst nur Vorstellungeu sind, schon in dem Besitz der Subjectivität sind, da alle Vorstellungen etwas subjectives sind. Wir brauchen also den Beweis dieser Subjectivität nicht zu führen, sondern der Beweis liegt demjenigen ob, welcher behauptet, daß sie etwas mehr als subjectiv sind. Die Gründe für die Subjectivität sind also stärker als für die Objectivität, weil zu erstern noch hinzukommt, daß wir durch die Vorstellungen, die unläugbar etwas subjectives sind, schon in dem rechtlichen Besitz dieser Meinung sind.

§. 33.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität aller Begriffe.

Nach dem Kantischen System sind 1) alle Begriffe leer, und erhalten nur einen Sinn oder Bedeutung, in sofern sie auf Anschauungen bezogen werden können, in sofern solchen eine in Zeit und Raum gegebene Anschauung entspricht. Sie haben also nur eine Realität, in sofern die Anschauungen eine Realität haben. Diese sind aber (nach §. 32.) blos subjectiv. Folglich können alle Begriffe ebenfalls nur subjectiv seyn.

2). Nach dem Kantischen System sind die Categorien, als die obersten und höchsten Begriffe, von aller

ler Erfahrung so unabhängig, daß durch sie alle Erfahrung erst möglich wird. Wenn dies ist, so sind sie ohne Widerrede ganz subjectiv. Wenn also unter unsern Begriffen einige wären, welche nicht ganz subjectiv sind, so könnte dies ganz allein von den diesen höhern untergeordneten Mittelbegriffen gelten, denn diese sind nach Kantischen Grundsäzen ein Werk der Erfahrung. Aber hier scheint es mir abermal zu seyn, wo dieses System nicht sonderlich consequent ist. Denn alle Mittelbegriffe stehen unter den Categorien, und werden durch diese erst möglich; und dann müssen sie, um nicht leer zu seyn, sich auf eine Anschauung beziehen; beydes ist unumgänglich. Nun habe ich aber bewiesen, daß alle Anschauungen ohne Ausnahme bloß subjectiv sind. (§. 32.) Die Categorien sind eben so subjectiv, folglich sind es auch alle niedrigere und Mittelbegriffe, weil sie zwischen zwey ganz subjectiven Quellen unserer Erkenntniß, den Categorien und Anschauungen, mitten inne stehen, durch erstere möglich werden, und durch die lezte einen Sinn und Bedeutung erhalten.

§. 34.

Das Kantische System führt auf eine totale Subjectivität alle Urtheile.

1) Nach dem Kantischen System wird in allen Urtheilen ein Begriff von einer Anschauung bejaht oder

oder verneint, eine Anschauung unter einen ihr correspondirenden Begriff subsumirt. Ohne Begriffe und ohne Anschauungen ist folglich kein Urtheil, und eben so kein Denken, keine Erkenntniß möglich, weil denken eben so viel als urtheilen ist. Nun sind (nach §. 32.) alle Anschauungen ganz subjectiv, und (nach §. 33.) alle Begriffe: folglich auch alle Urtheile, alles Denken und Erkennen, weil diese aus diesen beyden bestehen.

2). Die Urtheile sind entweder analytisch d. h. erläuternd, das Prädicat ist schon in dem Subject enthalten, wie z. B. Jeder Zirkel ist rund; oder sie sind synthetisch d. h. erweiternd, das Prädicat stekt nicht in dem Subject, es muß ein anderer Grund dieser Vereinigung vorhanden seyn, wie z. B. bey dem Saz, die Welt ist ewig. Von synthetischen Urtheilen sind, nach den Kantischen Grundsäzen, alle Urtheile, welche eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, folglich mehr ausdrüken als in der Erfahrung ist, ganz subjectiv, weil jede Erfahrung nur lehrt, ob etwas sey, und wie es sey, aber nie lehren kann, daß etwas so und allgemein so seyn müsse. Die übrigen synthetischen sowohl, als alle analytischen Urtheile sind nach diesem System ein Werk der Erfahrung, folglich *a posteriori*, und nichts weniger als subjectiv. Es hängt also hier alles von der Frage ab, ob unter solchen Voraussezungen und Prämissen eine eigentliche wahrhafte Erfahrung statt habe? ob nicht alle

Erfahrung ganz subjectiv und folglich eine Täuschung sey? Wenn sie dies ist, wenn alle Erfahrung bloß subjectiv ist, so sind alle Urtheile, synthetische sowohl als analytische, bloß subjectiv.

§. 35.

Nach dem Kantischen System ist alle Erfahrung blos subjectiv.

Nach dem Kantischen System ist die Erfahrung eine Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen. *) Die Erfahrung ist also eine Erkenntniß. Wenn sie dies ist, so wissen wir aus andern Lehren dieses Systems, daß weder Anschauungen noch Begriffe allein genommen eine Erkenntniß geben; wir wissen, daß die Erkenntniß erst auf den Fall entstehen kann, wenn Anschauungen unter Begriffe subsumirt werden. **) Nun sind aber, wie ich (§. 32.) bewiesen habe, alle Anschauungen, und (nach §. 33.) alle Begriffe bloß subjectiv. Was kann ich also durch die Erfahrung lernen, das nicht schon vorher in mir war? Alle Erfahrung ist selbst nur Erscheinung: es scheint mir, als ob ich etwas erführe. Alle Erfahrung ist ja erst ver-

*) Pr. der M. Morgenst. *p.* 148. wo es heißt. „Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen heißt aber Erfahrung. Also ist ohne die Categorien, keine Erfahrung möglich: sie können also nicht selbst erst durch Erfahrung entstehen.

**) Pr. der M. Morgenst. p. 19. 51.

vermittelst der Categorien möglich, durch die Anwendung dieser Categorien auf etwas, das eben so wenig auser mir ist, auf Anschauungen. Selbst das, daß ich Erfahrungen mache, ist nichts weiter als eine Erscheinung, weil ich nur Erscheinungen erkenne. Ich kann alle Erfahrungen nur in Zeit und Raum machen: und Zeit und Raum sind etwas, das in mir selbst ist, folglich mache ich alle Erfahrungen in mir selbst. Alle Erfahrung entsteht durch die Anwendung der Categorien, und der darinn sich gründenden Mittelbegriffe, auf Anschauungen: und diese Anschauungen habe ich schon, die Begriffe habe ich ebenfalls. Ich lerne wo nichts zu lernen ist. Wie ist ferner eine Erfahrung möglich, wo es gewis ist, daß nichts auser mir ist? Was will ich erfahren? Und wenn es bloß zweifelhaft ist, so ist es nicht minder zweifelhaft, ob ich wirkliche Erfahrungen mache. Denn so bald wir nur Erscheinungen erkennen, so bald wir ungewis sind, ob es Noumena giebt: so bald ist alles ungewis, was auf Erscheinungen gebaut ist. Die Erfahrung gründet sich aber auf Erscheinungen, folglich kann uns alle mögliche Erfahrung nichts belehren, was einige Gewißheit hätte.

Nun laßt uns dahin wenden, um dessentwillen wir dies alles untersucht haben. Wenn also alle Erfahrung bloß subjectiv ist, so ist es offenbar, daß alle unsere niedrigere Erfahrungsbegriffe sowohl, als auch jene analytische und synthetische Urtheile, welche keine Nothwendigkeit oder All-

gemeinheit ausdrücken, welche keine Verstandesregeln sind, eben so subjectiv und *a priori* seyen, als alle Categorien und vorgebliche Verstandesregeln.

Und wenn weiters die Anschauungen (§. 32.), die Begriffe (§. 33.), alle synthetische sowohl als analytische Urtheile (§. 34.), ja sogar unsre gesammte Erfahrung (§. 35.), subjectiver Natur sind; wenn dies die einzigen Bestandtheile unseres gesammten Erkenntnißvermögens sind: so muß auch von dem ganzen Erkenntnißvermögen gelten, was von seinen Theilen gilt. Es kann also nicht so ungegründet seyn, wenn man behauptet, daß die Kantischen Vordersäze unwiderstehlich einen consequenten Denker auf eine totale Subjectivität führen.

§. 36.

Das Kantische System führt noch weiter. Es führt so gar auf die Folge, daß unsere Erkenntniß weder Subject noch Object hat.

Wenn der lezte Grund und Object unserer Erkenntniß Erscheinungen sind, die selbst nichts weiter als Vorstellungen sind; wenn wir nicht wissen, ob diesen Erscheinungen etwas reelles, substantielles zum Grund liegt; wenn ferner ich mich selbst nur als Erscheinung kenne: *) so muß also von mir eben-

*) Denn ich selbst kenne mich bloß als Erscheinung Daselbst p. 205. Ferner, der Untersaz ist falsch, denn es

ebenfalls gelten, was von andern Erscheinungen gilt. Von diesen wird behauptet, daß wir nicht beweisen können, daß solchen ein Noumenon wirklich zum Grund liegt. Folglich ist dieses von mir, von meiner Seele, von dem was eigentlich macht, daß Ich bin, eben so unerweislich. Wir wissen also selbst nicht, ob wir etwas, ob wir mehr als Erscheinung sind, ob jede Erkenntniß ein Subject hat, welches erkennt.

Wollte man unser Daseyn aus unserm Gefühl beweisen, so ist dieses Gefühl selbst nur Erscheinung. Ein gleiches sind unsere Veränderungen, welche wir erfahren. Diese können noch um so weniger angenommen werden, um aus solchen auf unser substantielles Daseyn zu schliessen, weil die Veränderungen selbst nur Erscheinungen sind, weil die Gegner sich sonst desselbigen Schlusses, für das objective Daseyn der Dinge auser uns, der Noumenen, auf folgende Art bedienen könnten. Sie könnten schliessen: "Aus meinen Veränderungen schliesse ich auf das Daseyn einer Kraft, welche kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist. An andern Wesen, die mir durchaus ähnlich scheinen, werde ich ganz ähnliche Veränderungen gewahr, also müssen auch bey diesen mir so ähnlichen Erscheinungen ähnliche Noumena zum Grund liegen."

er nimmt das ist objective, so daß Sinnenwelt und Ich oder meine Person, als Dinge an sich angesehen werden. Daselbst p. 211.

Wollte man diesen Schluß dadurch zu entkräften suchen, daß er aus der Analogie genommen sey, welche eine blosse Verstandesregel ist, so wäre neuerdings selbst durch diesen Einwurf bewiesen, daß unser eigenes substantielles Daseyn ganz unerweislich sey, daß solches ebenfalls die subjective Regel eines Verstandes sey, der, was das sonderbarste von allen ist, kein erweisliches Subject hat, dessen Verstand er seyn soll. So kann ich ferner, wenn kein analogischer Schluß mehr als eine Verstandesregel ist, meinem Arzt, wenn ich Magenschmerzen habe, und dieser Lust hätte mir zu läugnen, daß ich einen Magen habe, weil er solchen nicht in Zeit und Raum gewahr wird, weil die analogischen Schlüsse nicht beweisen, daß etwas sich auch auf künftige und ganz ähnliche Fälle unter ähnlichen Umständen eben so verhalten werde, so kann ich, sage ich, diesem sceptischen Arzt niemals beweisen, daß auch ich einen Magen habe. Er im Gegentheil hat den Vortheil, in einer tödlichen Krankheit mich gegen die Furcht des herannahenden Todes dadurch aufzurichten, daß er mich versichert, daß es eben so möglich sey, daß ich gar niemals sterbe, weil die allgemeinen Todesfälle aller bisher gewesenen Menschen vermittelst eines analogischen Schlusses noch lange nicht eine untrügliche Gewißheit geben, daß auch mich dieses Schicksal betreffen werde.

---

§. 37.

Vorläufige Erklärung gegen den Einwurf des Misverstandes.

Ich kann vorhersehen, daß man diesem Beweis, so wie bisher noch allzeit geschehen, einen offenbaren Misverstand des Systems entgegen stellen werde. Man wird behaupten, daß ich besonders mit den Ausdrücken und Worten, Dinge, Gegenstände auser uns, an sich selbst, spiele, und ihre mannichfaltige Bedeutung mit einander verwechsle. Ich erkläre also hier, was ich darunter verstehe, ich behaupte nehmlich: Jedes System welches behauptet, daß wir nicht gewiß wissen, ob den Erscheinungen etwas correspondirt und zum Grund liegt, welches keine Erscheinung ist, welches in keiner sinnlichen Anschauung gegeben ist; iedes System welches an dem reellen Daseyn solcher Gegenstände zweifelt, deren mehr als logische Existenz durch die Vernunft erkannt werden mus, welches ungewis ist und die Frage für unauflösbar hält, ob unter den Phänomenis Noumena verborgen liegen, welche diese Phänomena hervorbringen; ein jedes dieser Systeme führt zur totalen Subjectivität. Wenn und so oft ich also von Objecten, Dingen und Gegenständen an sich, auser uns, spreche, so verstehe ich allzeit das, was man in der Kantischen

Schule Noumena nennt, Dinge die in keiner Anschauung gegeben sind. Von diesen behaupte ich, daß sie da seyn müssen, daß ohne solche keine Erscheinungen, keine Objecte der sinnlichen Anschauung möglich sind, daß sie der lezte Grund, und das wahre und eigentliche Objective unserer Erkenntniß sind. Wer ihr Daseyn ausdrücklich läugnet, statuirt ausdrücklich eine totale Subjectivität: und wer darüber zweifelhaft ist, wer behauptet, daß diese Frage von uns auf keine befriedigende Art könne aufgelöst werden, der hat weder für das eine noch das andere entscheidende Gründe, dem scheint das eine so möglich als das andere, der bleibt auf dem halben Wege seiner Untersuchung bey blossen Erscheinungen stehen, hält sich bloß an diese, unbekümmert, ob auch diese noch einen fernern Grund haben, dem ist es eben so glaubbar, daß sie keinen weitern Grund haben, daß folglich alle Erscheinungen ganz subjectiver Natur seyen. Daß dies leztere die Kantische Lehre sey, beruffe ich mich auf die oben (§. 13.) angeführten Stellen. So wird z. B. in der Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden p. 130. zwar gesagt: "Da die Erscheinungen, welche wir erkennen, die Dinge nicht selbst sind, so muß diesen Erscheinungen etwas zum Grund liegen, welches nicht Erscheinung ist, welches den eigentlichen Gegenstand der sinnlichen Anschauung ausmacht, und welches der Verstand zum voraus sezt." Nach dieser Erklä-

rung

rung sollte jeder Leser auf den Gedanken verfallen, daß in dem Kantischen Lehrgebäude, das Daseyn solcher Dinge, welche keine Erscheinungen sind, und bey allen Erscheinungen zum Grund liegen, auf keine Art geläugnet werde. Aber man höre nur weiter, was dieses etwas ist. Man wird finden, daß es, auser einer Idee die wir haben müssen, nichts, also auf keine Art etwas auser dem Verstand, etwas für sich ist, das unabhängig von demselben besteht, und von diesem allein ist meine Rede. "Dieses Etwas ist nur ein transcendentales Object, d. h. es ist nicht Erscheinung, und liegt in so fern ausser dem Kreis unserer Erkenntniß. Dieses unbekannte, für uns nie zu erreichende Object, soll nur als Idee dazu dienen, das Mannigfaltige in den Erscheinungen in ein Bewustseyn zu bringen, und vermittelst der sinnlichen Anschauung, solches in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen." Dieses unbekannte Object also, welches den Erscheinungen als zum Grund liegend angenommen wird, ist auser dem Verstand nichts reelles; es ist eine blosse Idee, von welcher wir gar nicht wissen können, ob ihr ein reeller, von unserm Verstand unabhängiger Gegenstand entspricht; es ist eine blosse subjective Verstandesregel. Was heist nun dies, "das etwas, das wir den Erscheinungen als zum Grund liegend annehmen müssen, ist eine blosse Idee, die wir haben, die uns gegeben ist, um das Man-

 nich-

nichfaltige in den Erscheinungen in ein Bewust-
seyn zu bringen, anders, als dies etwas ist blos
subjectiv, es hat auser unserem Verstand keine Rea-
lität? Und wenn es dies heist, wie kann man läug-
nen, daß der lezte Grund aller Erscheinungen, die
selbst nur unsere Vorstellungen sind, abermals eine
blosse Idee und subjective Verstandesregel sey? Und
wenn also der lezte Grund aller Erscheinungen, ihre
Objecte selbst, subjectiv sind, warum soll es falsch seyn,
daß dieses System zur totalen Subjectivität führt?
Was kann uns das nuzen, daß Kant das Object
und das Objective der Erscheinungen nicht läugnet,
wenn dieses Objective selbst nichts weiter als eine
Idee, und folglich abermal subjectiver Natur ist?
Ist hier nicht der lezte Grund der Erscheinungen,
und folglich der lezte Grund unserer Erkenntniß of-
fenbar ganz subjectiv? Es wird hier, wenn ent-
schieden werden soll, ob unsere Erscheinungen einen
lezten Grund haben, ob dieser Grund in der Seele
allein zu suchen sey, nicht gefragt, ob wir eine
Idee von solchen zum Grund liegenden auser- und
übersinnlichen Gegenständen haben: sondern es
wird noch weiter gefragt, wo der Grund dieser Idee
zu suchen sey, ob ihr auser der Seele, auser dem
Verstand, ein wirklicher Gegenstand correspondire.
Wird diese Idee, wie in dem Kantischen System ge-
schieht, als eine blosse subjective Verstandesregel
angenommen, so hilft uns dieses Objective der Er-
scheinungen so wenig, daß es vielmehr die Sub-

jecti-

jectivität aller unserer Erscheinungen nur um eine Stuffe weiter hinaussezt, und sodann um so fester begründet. *)

Da

*) 1). Daß unter dem Object, welches nach der Kantischen Lehre den Erscheinungen zum Grund liegen soll, nichts was eigentlich objectiv wäre, sondern etwas ganz subjectives verstanden werde, mögen folgende Stellen noch anschaulicher beweisen.

2). Dieses Etwas, worauf wir jede Erscheinung als auf ihr Object beziehen, ist uns völlig unbekannt, und gehört bloß zur Form unseres Denkens. Prüfung der Mendelsſ. Morgenst. p. 132.

3). Hierbey muß man sich aber stets erinnern, daß die Gegenstände, welche auf diese Art geordnet werden, Modificationen unserer Sinnlichkeit sind, und daß es daher begreiflich ist, wie die Geseze derselben nicht auser uns, sondern nothwendig in uns (in dem Verstande) liegen müssen, indem zwar der veranlassende unbekannte Grund der Erscheinungen auser uns ist, die Erscheinungen aber selbst als Modificationen unserer Sinnlichkeit in uns vorgehen, und also auch ihre Geseze in uns haben müssen, denn sonst würden wir mit den Erscheinungen eben so unbekannt seyn als mit den Dingen selbst. Alle Erscheinungen müssen daher unter den Begriff der Substanz subsumirt werden, denn dieser liegt als ein Begriff vom Dinge selbst zum Grunde, und alles Daseyn, aller Wechsel, alle Folge muß davon bestimmt werden, obgleich ein der Substanz correspondirendes Object nicht gegeben ist, und also ein blosser Begriff

ist,

Da ich nun aus dieser sowohl, als den in der Note angeführten Stellen fest überzeugt zu seyn glaube, daß in der Kantischen Schule, unter den Objecten der Erscheinungen selbst, nichts weiter als eine

ist, der sich auf Anschauungen beziehen soll. Ebend. p. 154.

4). Aber eben deswegen können wir auch das Daseyn aussersinnlicher Gegenstände gar nicht widerlegen, obgleich auch nicht behaupten. Denn in Dingen von denen wir gar nichts wissen, ist jede Behauptung, sie sey pro oder contra, gleich ungereimt. Wenn aber wichtige und wesentliche Zwecke der Menschheit den Glauben an das Daseyn von solchen Wesen fordern, so hindert uns eben deshalb gar nichts, sie anzunehmen, und gewisse Verhältnisse und Beziehungen derselben auf die Sinnenwelt zum voraus zu sezen. Ebend. p. 158.

5) Das absolut positive unserer oder irgend einer Denkungskraft, können wir doch nie objective kennen lernen, wir können nie wissen, ob nicht der lezte Betrug ärger sey als der erste: und man könnte daher das positive Denkvermögen in uns eben so wohl läugnen, als behaupten, je nachdem man es als einen Masstab von objectiver oder subjectiver Wahrheit ansehen will — Will man also nur das positive Denkungskraft nennen, welche uns lehrt, was die Dinge an sich sind, so ist es offenbar, daß wir dergleichen gar nicht besizen, ja daß wir überall nicht einmal bestimmen können, ob es dergleichen gebe. — — Sollte hingegen positives Vermögen der Seele so viel heisen, als das Vermögen, Prädicate der Dinge auser uns

eine Idee, als eine subjective Verstandesregel verstanden wird, daß also das Daseyn reeller, von unserm Verstand und Vorstellungsvermögen unabhängiger Gründe der Erscheinungen, geläugnet, oder wenigstens zweifelhaft und als unerweislich darge-

uns zu erkennen, die ihnen nicht als Erscheinungen, sondern als Dingen an sich zukommen, so hätten wir in der That ein solches Vermögen gar nicht aufzuweisen, und es wäre nichts als Negation in uns, und also wäre es auch in dieser Rücksicht kein Criterium objectiver Wahrheit. Ebendaselbst p. 160-163.

6). Da aber Anschauungen nicht die Objecte selbst sind, sondern blosse Beziehungen der Objecte auf unsere Sinnlichkeit, so können wir nicht nur allein von den Objecten gar nicht urtheilen, sondern wir können auch überhaupt nicht sagen, ob und wie irgend Objecte zu erkennen sind. Daselbst p. 164.

7. Wir kennen das Denken selbst bloß als Erscheinung, als eine successive Folge der Gedanken. Daselbst p. 165.

8) Ob aber Dinge an sich je durch das, was wir Denkkraft nennen, zu erreichen sind, oder ob vielmehr durch jene das Denken selbst erst möglich werde, und also selbst nichts weiter als Erscheinung sey: darüber können wir gar nicht urtheilen. Daselbst p. 168.

9). Denn ob ich gleich in meiner Idee etwas annehmen muste, um etwas anderes zu begreifen, so wird doch die Existenz dessen, was ich angenommen habe, noch gar nicht erwiesen seyn, weil ich kein einziges Prädicat

mit

gestellt wird; da es folglich selbst in diesem Fall, nach diesem System, eben so möglich und glaubbar ist, daß es deren keine gebe, daß folglich alles subjectiv sey: so glaube ich nunmehr, den Hauptgegenstand unsers Streits, den Gesichtspunct, aus welchem wir das Kantische System betrachten sollen, auf

mit Gewißheit von dem Dinge aussagen, und es also gar nicht als ein bestimmtes Object angeben kann. z. B. Wenn ich auch annehmen muß: Eine jede Erscheinung sezt etwas voraus, welches der Erscheinung zum Grund liegt: so habe ich doch dadurch von dem zum Grunde liegenden Object nicht den mindesten Begriff, und muß es eben deshalb als eine blosse Idee betrachten, die in meinem Verstande existirt, deren äusere Existenz ich aber durch gar nichts erweisen kann. Das Princip ist bloß regulativ, aber nicht constitutiv. Daselbst p. 170.

10). So viel sehe ich nun wohl ein, daß derjenige, der Zeit und Raum für blosse Bedingungen unserer Sinnlichkeit hält, so daß also die Dinge an und für sich gar nicht in dieser Ordnung seyen, der ferner kein existirendes Ding zugiebt, als dessen Daseyn nach Erfahrungsgesezen in Zeit und Raum wahrgenommen wird, unmöglich *a priori* von dem Daseyn Gottes überführt werden könne. Daselbst p. 226.

11). Denn die ganze Sinnenwelt existirt blos subjective als Vorstellung in uns, und alle Geseze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie, und macht durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich. Samt

auf das genaueste bestimmt zu haben. Ich glaube, mit Recht zu behaupten, daß dieses System zu einer totalen Subjectivität führe. Wenn dies ist, so erhalten von nun an meine obigen Urtheile erst ihren gehörigen Nachdruck: und von nun an wird es leich-

Samt dem was kurz vorher gesagt wird s. ebendaselbst p. 250.

12). Da Raum und Zeit blosse Formen einer Art der Sinnlichkeit sind, so ist es gar nichts widersprechendes, anzunehmen, daß es noch unzählige Arten von Erkenntnißvermögen giebt, welche alle auch an gewisse Formen gebunden sind, und die Dinge wieder als andere Erscheinungen erkennen. Es ist ferner nichts widersprechendes, vielmehr etwas grosses und erhabenes, anzunehmen, daß es ein oder mehrere Wesen giebt, welche die Dinge unmittelbar ohne sinnliche Anschauung erkennen. — Es ist aber auch kein Widerspruch darinn, anzunehmen, daß dies alles nicht so sey, daß unsere Art zu erkennen die einzige, daß auser uns überall kein vernünftiges Wesen mehr da sey ꝛc. Wenn der Saz des Widerspruchs hier entscheiden soll, so sind wir verlohren. Daselbst p. 262.

13). Realität müste doch in jedem Fall etwas seyn, was sich in dem Dinge fände, und das, als objective Eigenschaft, dem Begriffe entspräche. Durch eine reale Eigenschaft muß jederzeit das Ding selbst einen grössern Umfang erhalten. In diesem Sinn aber ist das Daseyn gar keine Realität. Denn so wenig die Möglichkeit ein objectives Prädicat der Dinge ist, eben so wenig ist es auch die Wirklichkeit, und durch

das

leichter und möglicher, die Widerlegung zu beginnen. Wir haben es von nun an ganz allein mit der Frage zu thun, ob es eine totale Subjectivität geben könne? Alle Gründe, welche gegen eine totale Subjectivität beweisen, stehen in so fern zu gleicher Zeit dem Kantischen Lehrgebäude entgegen: wir widerlegen das eine, indem wir das andere widerlegen. Es kommt also darauf an, ob es mir gelungen sey, die Freunde dieses Systems zum Geständniß zu bringen, daß ihr System ein System der totalen Subjectivität sey. Da es aber noch immer sehr möglich ist, daß ich mich geirrt, und dem System

das wirkliche Daseyn erhält das Ding keine einzige Eigenschaft mehr, als deren schon in seinem Begriff gedacht ist; sondern Wirklichkeit drükt, so wie Möglichkeit, eine blosse Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen aus. Da nun also das Daseyn keine reale Eigenschaft zu dem höchsten Wesen hinzu thut, so ist das Daseyn auch nicht als objective Realität anzusehen, sondern man verwechselt sie mit einer bloß logischen Beziehung, durch welche das realste Wesen nicht den mindesten Zusaz bekommt. Ebend. p. 295.

14). Wir sehen aus der vergeblichen Bemühung unsers grossen Philosophen aufs neue, wie wahr die Bemerkung des Herrn Kant sey; daß sich unmöglich ein allgemeines, und zugleich hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit (der Materie nach, oder in objectiver Bedeutung) angeben lasse rc. Daselbst p. 163.

stem eine ganz falsche Beschuldigung zur Last gelegt hätte, so will ich gegenwärtig zugleich für einen zweyten Fall Vorsehung thun. Es kann wenigstens nicht widersprochen werden, daß dieses System eine partiale Subjectivität gewisser Anschauungen, Begriffe und Urtheile lehre und annehme. Ich suche zu diesem Ende, nach vollendeter Hauptfrage, ob es eine totale Subjectivität geben könne, in einer eigenen und spätern Abhandlung, das unmögliche, widersprechende und grundlose von jeder Partialsubjectivität eben so zu beweisen. Zu diesem Ende zerfällt meine Arbeit in zwey weitere Hauptfragen:

1.) Giebt es eine totale Subjectivität?

2.) Giebt es einzelne Vorstellungen, welche bloß subjectiv sind, indem andere Vorstellungen vermittelst der Erfahrung erhalten und gesammelt werden?

§. 38.

Es kann keine subjective menschliche Erkenntniß geben.

Nöthige Vorerinnerung und Wiederhohlung.

Ich hoffe, meine Leser werden aus den, zu §. 37. angeführten, beweisenden Stellen sich noch sehr wohl erinnern, daß, nach dem Kantischen Lehrgebäude, das objective Etwas, welches wir gewöhnlich den Erscheinungen zum Grund legen, eine blosse Idee, eine subjective Verstandesregel sey,

daß es blos zur Form unsers Denkens gehöre, (n. 2. und 9.) daß wir das Daseyn ausersinnlicher Gegenstände weder behaupten noch widerlegen können, (n. 4.) daß wir nicht wissen können, ob da nicht der lezte Betrug ärger als der erste sey, (n. 5.) daß wir das positive Denkvermögen in uns eben so gut läugnen als behaupten können, daß wir nicht bestimmen können, ob es Dinge an sich giebt, daß das Vermögen solche Dinge zu erkennen eine Negation in uns, und folglich kein Criterium von objectiver Wahrheit sey, (n. 5.) daß wir das Denken selbst blos als Erscheinung kennen, (n. 6.) daß die ganze Sinnenwelt, sammt allen Regeln und Gesezen, die nur von unserm Verstand gegeben werden, bloß subjectiv in uns existire, (n. 4.) daß das Daseyn selbst keine Realität sey, indem die Wirklichkeit, so wie die Möglichkeit, eine blosse Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen ausdrücken, und folglich dieses Daseyn nicht als objective Realität anzusehen ist, (n. 13.) daß endlich sich unmöglich ein allgemeines und hinreichendes Kennzeichen der Wahrheit, der Materie nach oder in objectiver Bedeutung, angeben lasse: (n. 14.) dies alles hoffe ich sollen sie sich noch sehr gut erinnern. Nicht minder hoffe ich, was ich (von §. 29. bis 37.) über die Subjectivität der Anschauungen, Begriffe, Urtheile und Erfahrung weitläufig dargethan habe, werde ihrer Erinnerung eben so wenig entgehen. Ich bitte sie aber nun auch, das was ich (§. 25. 27.) von der Total- und

Par-

Partialsubjectivität der menschlichen Erkenntniß festgesezt habe, genau zu vergleichen und sodann einen gefälligen Schluß aus diesen Prämissen zu ziehen. Ich frage sie, ob eine Erkenntniß, von welcher sich kein objectives Criterium angeben läßt, eine Erkenntniß, von welcher wir nicht wissen, ob nicht der lezte Betrug ärger als der erste ist; eine Sinnenwelt, die sammt allen Regeln und Gesezen nur subjectiv in uns existirt; ein Etwas, das bey den Erscheinungen zum Grund liegt, das nichts weiter als eine Idee, eine blosse Verstandesregel ist; ein Daseyn, das selbst keine Realität sondern nur eine Beziehung auf unsere Erkenntniß ist; ob dies alles nicht unläugbare Prämissen sind, welche auf den Schluß einer total subjectiven Erkenntniß führen? ob eine Erkenntniß dieser Art, nicht total subjectiv sey? — Auf diese Erinnerung hinauf, nachdem ich in kurzem bewiesen habe, daß ich den Beweis von dem Ungrund einer totalen Subjectivität nicht am unrechten Ort und folglich zur Unzeit führe, stelle ich einer solchen Subjectivität folgende Gründe entgegen.

---

§. 39.

Erster Beweis gegen eine totale Subjectivität.

Eine totale Subjectivität ist einer der sonderbarsten Einfälle, die je in den Kopf eines Menschen gekommen sind, der sich im Spaß, zur Unterhaltung einer Tafelgesellschaft, um den Leuten die Köpfe zu verwirren, die Aufmerksamkeit zu reizen, oder seinen dialectischen Wiz und Beredsamkeit zu zeigen, sehr artig hören läßt; der aber, wenns im Ernst gemeint, und als die Grundlage eines Lehrgebäudes, und noch vollends zum Unterricht in öffentlichen Schulen, aufgestellt werden soll, von den widrigsten Folgen ist. Denn wenn alles subjectiv ist: so hat (§. 25.) auser meiner Seele, auser meiner Subjectivität, nichts, gar nichts einen Grund; so steht, fällt und verändert sich mit dieser meine ganze Erkenntniß; so ist alles was ich weiß unsicher und schwankend; so ist alles blosse Täuschung, nichts ist Realität; so ist das traurigste, was wir wissen, was wir nie wissen sollten, daß wir wissen, daß unsere Erkenntniß nichts weiter als ein Traum ist; so geht alle Gewisheit alle Beruhigung verlohren, unsere ganze Erkenntniß verfehlt ihren Zweck. Nichts wäre nöthiger gewesen, als diese Täuschung nicht bloß nicht zu verliehren, wir sollten sie so gar nicht einmal vermuthen. Wer uns diese Täuschung beweisen will, erweist uns unbe-

unberuffen einen sehr traurigen Dienst, denn er wird der Mörder unserer Ruhe. Oder wie ist es möglich, daß uns eine Erkenntniß beruhige oder vergnüge, wenn wir Gefahr laufen, jeden Augenblik, durch den quälenden Gedanken gestört zu werden, daß wir uns zwar tausend Dinge vorstellen, daß wir glauben sie seyen, ohne, — daß sie sind? Freylich, wenn wir nicht wissen daß die menschliche Erkenntniß ein Ganzes ist, wo nichts stuckweiß kann erkannt werden, wo ein Saz dem andern die Gewißheit giebt, wo sich eins in dem andern gründet, wo alle Partialgründe durch einen lezten und allgemeinen Grund ihre beweisende Stärke erhalten; freylich, wenn wir im Denken weniger consequent sind; wenn wir weniger Drang fühlen, eine reale Befriedigung zu erhalten, wenn uns jedes Bruchstück schon willkommen ist, ohne daß wir auf die Gründe der Gründe zurückgehen, und ihr Gewicht, und ihre beweisende Kraft, durch höhere und allgemeinere Gründe unterstüzen; oder wenn wir, sogleich nach geendigtem Streit, diesen Grundsaz wieder vergessen, und, hingerissen durch die Stimme der Natur, an unserer Lehre sogleich selbst zu Meineidigen werden, und handeln, als ob alles reell und keine Täuschung wäre: so fühlen wir ganz gewiß das quälende und beunruhigende dieser Lehre wenig oder gar nicht; ob man gleich bedenken sollte, daß eine Lehre, bey welcher man nur glücklich seyn kann, wenn und so lang man sie vergisst oder ganz auser

Augen sezt, so lang man das Gegentheil lebhafter denkt, sehr schwer den Namen einer Wahrheit verdient, deren wesentliches und characterisches Merkmal ist, die darum den Menschen gegeben ist, damit sie uns vergnügen soll. Aber was kann uns vergnügen, wenn alles, was wir wissen, so vorübergehend als wir selbst ist? Diese Ungewißheit erstreckt sich bis auf die alltäglichsten Lebensmaximen herab, auf Grundsäze, welche bey allen Menschenhandlungen zum Grund liegen. Ich soll z. B. an der Glückseeligkeit und dem Wohl meiner Mitmenschen arbeiten, und nun, da ich dies sehr eifrig will, fällt mir auf einmahl meine Lehre ein: ich zweifle, ob es Menschen ausser mir giebt. Wer kann hier Hände anlegen, thätig werden, wenn er dies lebhaft und mit Ueberzeugung denkt, ohne ein Thor zu seyn, oder durch seine Thaten zu beweisen, daß er practisch läugnet, was er theoretisch vertheidigt? Die Finalberuhigung aller Säze und Wahrheiten, die zur Erhaltung der Verbindung unter Menschen so nothwendig und wesentlich sind, beruht ganz allein auf der festen Meinung, (sie sey nun Täuschung oder Wahrheit) daß sie kein Traum sind, daß etwas ist worauf sie sich gründen, daß dieses Etwas mehr als eine blosse Illusion ist. Es muß also unumgänglich in unserer Erkenntniß, so wie im Gebiet aller Wahrheiten, ein fixer, bleibender Punct seyn, um welchen sich alles drebt, auf welchen alles kann zurückgeführt werden: oder wenn es keinen solchen giebt,

so

so ist alles schwankend, alle Beweise sind sodann lächerlich, wir sind Thoren, daß wir beweisen wollen, denn nichts kann bewiesen werden, wo nichts festes ist, wo alles schwankt. Beweise sezen Gründe voraus, und was sind solche, die am Ende selbst keinen Grund haben? Wenn die Metaphysik, so wie man bisher glaubte, diejenige Wissenschaft ist, welche die lezten und allgemeinsten Gründe des menschlichen Wissens enthält; und wenn diese ungewiß ist, weil alle diese Gründe bloß subjectiv, blosse Verstandesregeln seyn sollen: so ist die ganze menschliche Erkenntniß, alle Wissenschaften und Wahrheiten, nichts weniger als gewiß. Von der Gewißheit und Objectivität der metaphysischen Grundsäze, z. B. von dem Saz des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, hängen alle subalterne, abgeleitete Wahrheiten ab. So z. B. wenn der Saz, daß ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen beweisen, wenn folglich alle analogische Säze, welche sich auf diesen Grundsaz stüzen, ungewiß, oder blosse subjective Verstandesregeln, sind: so ist es auch bloß subjectiv wahr, es ist eine blosse Vorstellung von mir, daß andere Menschen vorstellende und denkende Kräfte sind, daß sie einen Magen und Gedärme haben, daß dieser an einem hizigen Fieber leidet, daß jenen diese Beleidigung verdrossen, daß er diese Person haßt oder liebt, daß mit dem nächsten Frühjahr die Bäume ausschlagen, und mit künftigem Sommer das Getraid reifen, daß morgen die Sonne

aufgehen, und mit ihrem Untergang die Nacht herein-brechen wird. So ist also die ganze Arzneywissen-schaft, Physik und Menschenkunde ebenfalls ganz subjectiv. Alle Regeln welche darinn aufgestellt werden, sind eben so gut bloß subjective Regeln, als jene, welche unser Verstand erst in die Natur hinein gelegt haben soll, ohne daß sie an sich selbst vorhanden wären. Ich kann nicht mehr zum voraus bestimmen, ob dieser Mensch, den ich hier zum erstenmal gewahr werde, auch einer Natur mit mir ist, ob er auch so wie ich schläft, ißt oder trinkt, ob er lachen oder weinen kann, ob er mit mir einerley Ursprung hat, ob er so wie ich vom Weibe gebohren ist, ob er auch sterben wird, wie die so vor ihm waren. Wir müssen erst abwarten, bis uns dies alles in einer sinnlichen Anschauung gegeben wird, und dann wissen wir auch selbst auf diesen Fall nichts, weil alle Anschauungen ganz subjectiver Natur sind. Ich weiß wohl, daß sonst gewöhnlich das Feuer brennt, und andere Körper verzehrt, daß bisher noch allezeit das Holz leichter, so wie der Stein schwerer, als das Wasser war; aber, ob auch dieses Feuer dieses Blatt verzehren werde, ob bey diesem Schiff, welches heute vom Stapel gelassen werden soll, nicht eine Ausnahme statt finden werde, ob dieser Stein nicht auf der Oberfläche schwimmen, ob nicht künftig die Schiffe zweckmässiger aus Stein gebaut werden sollten — dies alles wüste ich nicht, wenn nicht meine denkende

Kraft

Kraft an eine subjective Verstandesregel gebunden wäre, kraft welcher ich bey ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen vermuthen muß. Aber diese Regel ist bloß subjectiv, sie ist eine Form unsers Verstandes, der sie erst in die Natur legt, sie ist folglich so veränderlich als meine Subjectivität. Es ist also möglich, daß mit einer andern Subjectivität das Gegentheil erfolge, denn auser dieser hat nichts, was ich erkenne, einen Grund. Auch unser ganzes Vorhersehungsvermögen ist dahin. Mit ihm ist alles was sich darauf gründet, alle Anstalten für die Zukunft sind unnüz und vergebens: sie sezen voraus, daß diese Subjectivität noch fortdauern werde, kraft welcher ich bey ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen erwarte. Aber wo ist die Regel des Verstandes, die mich versichert, daß ich die Subjectivität, die ich heut habe, kraft welcher ich ähnliche Wirkungen erwarte, auch morgen noch behalten werde, daß ich morgen nicht das Gegentheil, kraft einer entgegengesezten Subjectivität, erkenne? Wo ist die Regel, welche mir anzeigt, welche von diesen beyden so entgegengesezten Subjectivitäten mich schändlich hintergangen hat? Oder vielmehr haben mich nicht beyde hintergangen, weil nichts objectiv ist? Und wenn dies alles ist, wo sind, wo stehen wir?

Freylich könnte man hier sagen, "die **Illusion muß die Stelle der Sache selbst vertretten.**" Aber wenn diese Ausflucht einigen Grund haben sollte, dann sollte ganz gewiß diese Illusion ewig

eine Illusion bleiben. Aber wie kann sie dies, wenn wir wissen, wenn man es uns sogar beweisen kann, daß alles Illusion ist? — Eben so wenig kann ein anderer Ausweg retten: "daß die allermeisten, wo nicht alle Menschen, die wenigste Zeit ihres Lebens daran denken, daß alles Illusion sey; daß sie gröstentheils in dem sinnlichen Taumel und dem blinden Glauben an das Daseyn solcher Dinge, die gar nicht sind, dahin leben; daß diese Täuschung mit ihrer Natur so identificirt ist, daß sie diesen mit unterlaufenden Zweifel nie zu der Lebhaftigkeit gelangen läst, welche nöthig wäre um diese Täuschung zu schwächen." Aber genug, daß wenigstens ich einer derjenigen bin, dem diese Entdeckung das Leben unerträglich machen würde, und ich vermuthe, daß deren mehrere sind. Wie soll ich mich behelfen? Genug, daß diese so beunruhigenden Zweifel, dieses Gewahrwerden unserer Täuschung sich gerade dort am meisten äusern muß, wo uns so sehr an reellen Trostgründen gelegen ist, wo kaum der stärkste Glaube an die Objectivität unserer Erkenntniß vermögend ist, eine reelle Befriedigung zu geben. Was soll ich dann thun, wenn ich unglüklich, unzufrieden mit der Welt, unzufrieden mit dieser Stimmung meines Geistes bin? wenn ich mich aufheitern, und durch ernsthaftere Betrachtungen den Werth der Güter untersuchen soll, welche mir mangeln? wenn ich zu diesem Ende nach Gütern forschen soll, welche einen bleibendern Grund haben? Was kann mir hier

hier die Vorstellung helfen, daß alles subjectiv ist, daß ich kraft meiner mir eigenen so unglücklichen Subjectivität verdammt bin, mir Dinge, die gar nicht sind, so vorzustellen, daß sie nicht ärger seyn könnten, wenn sie auch wären?

Es wird wenig oder gar nichts auf diesen meinen Einwurf geantwortet, wenn man behaupten wollte, "daß eben diese Subjectivität mit sich bringt, daß ich kraft derselben eben so gut auf die nöthigen Trostgründe verfallen werde, als sie mich kurz vorher auf diese düstern Resultate gebracht hat." Weil alle Gründe, welche ich zu meinem Trost anführen könnte oder würde, das reelle Daseyn der Dinge auser mir, als eine ausgemachte Wahrheit voraussetzen; weil sie voraussetzen und erfordern, daß, wenn die versprochene Wirkung erfolgen soll, dieser Glaube nicht blos erwekt, sondern lebhaft und unerschütterlich erwekt werde: wie kann dies geschehen, nachdem ich weiß, daß ich mich auch hier wieder täusche, indem ich dies denke? — Der Glaube an reelle, auser uns existirende, uns bestimmende Dinge, ist also zu unserer Beruhigung so wesentlich, daß wir diese nie erhalten können, wenn dieser so nöthige Glaube nicht wenigstens als Illusion existirt. Wie kann es nun als solche fortdauern, wenn man uns armen Betrogenen in ganzen Büchern beweist, uns auf alle Art zu überzeugen sucht, daß dieser so wohlthätige Glaube irrig und falsch sey; wenn man nicht

nicht dulden will, daß das, was uns eine besser gesinnte Natur zur einschläfernden, schmerzstillenden Verstandesregel so wohlmeinend gegeben hat, nicht mehr als solche gelten, sondern als Täuschung und Betrug dargestellt werden soll? Ganz gewis ist der Fall selbst in dem alltäglichen Leben der Menschen sehr gewöhnlich, daß die blosse Illusion die Stelle der Sache vertritt, daß sie glüklich sind, weil sie glauben glüklich zu seyn. Die Illusion thut sehr viel: aber nur so lang, als sie für Wahrheit gehalten wird. Diese Illusion, wenn sie glücklich machen soll, darf durchaus nicht gestört werden, oder Wahrheit, oder auch eine neue Art von Täuschung, welche die Zuverlässigkeit der vorhergehenden hat, muß an die Stelle tretten, die iene vor dem behauptet. Aber wenn alles erschüttert wird, wenn alles als Täuschung erscheint, was kann auf diesen Fall diese Stelle vertretten? — Die Vergessenheit allein. Wir können blos glücklich seyn, wenn wir vergessen, daß alles Illusion sey, wenn in dem Augenblick dieser Gedanke nicht der hellste in unserer Seele ist, wenn die Vorstellung von dem objectiven Daseyn der Dinge die herrschende ist. Aber so wie der alte Zweifel wieder erwacht, so muß alles Vergnügen wieder verschwinden, das uns die Täuschung gewährt. So z. B. kann ich ein reizendes Gesicht, eine schöne Gestalt, ihre Vorzüge des Geistes sehr heftig lieben, so lang ich ihre Persönlichkeit denke, so lang ich denke, daß sie ein von

mir

mir ganz verschiedenes wirkliches Wesen sey. Aber wer dann noch, und mit Heftigkeit lieben kann, wenn er sich den geliebten Gegenstand eben so lebhaft als seinen blosen Gedanken denkt, bey wem diese Vorstellung eben so lebhaft wirkt — wer dies kann, sage ich, der muß entweder verrukt seyn, oder er vermag etwas, was nicht seyn kann.

Wenn denn also der Glaube an das reelle Daseyn äuserer Gegenstände, meiner Subjectivität so wesentlich ist, daß ohne solchen keine Ruhe, kein Vergnügen, und ich darf sagen selbst keine subjective Erkenntniß möglich ist; wenn meine Subjectivität, um das zu bewirken, warum ich sie habe, durchaus an diese Form und Bedingung, an diesen Glauben des reellen Daseyns der Dinge gebunden ist: warum sind diese Dinge nicht wirklich? woran soll die Schuld liegen? Ich kann nichts denken, oder dieser Glaube mischt sich ein, und ich kann doch denken, daß sie nicht sind? Ich kann nicht einmal beweisen, daß sie nicht sind, ohne dieses Daseyn, diesen Glauben vorauszusezen. Ich muß annehmen, daß Dinge auser mir sind, um zu beweisen, daß sie gar nicht sind. Und doch kann ich zweifeln, ob sie sind? oder wie kann ich auserdem beweisen, daß sie nicht sind? Warum zweifle ich daran? Es scheint mir doch wenigstens, als ob etwas wäre, als ob dieses Etwas, nicht ich selbst in mir, sondern auser mir wäre. Woher weiß ich nun daß es nicht auser mir ist? — "Weil sich diese ver-

meint-

meintlichen Gegenstände mit meiner Vorstellungskraft verändern, weil sie folglich das nicht sind, wofür sie mir erscheinen; weil also das, wofür sie mir erscheinen, mein Gedanke, meine Vorstellung ist." Gut: aber doch noch immer, selbst bey veränderter Vorstellungskraft werde ich noch immer Gegenstände gewahr. Diese scheinen mir, so wie vorher, etwas von mir ganz unterschiedenes zu seyn. Mein Schluß war also übereilt. Die Gegenstände sind zwar das nicht, wofür ich sie erkenne; ich kann das Innere ihrer Natur nicht ergründen; sie richten sich nach meiner Empfänglichkeit; ich entdecke an ihnen, was ich kraft meiner Subjectivität gewahr werden kann: dies alles folgt sehr richtig aus der der Veränderlichkeit meiner Organe correspondirenden Vorstellung der Dinge. Aber sie sind: dies, daß sie sind, ist kein blosser Gedanke. Die Form aller Dinge ist zwar vorübergehend und zum Theil subjectiv, aber ihr Daseyn ist noch immer gewiß: oder ich muß bessere Gründe finden, um den Glauben an dieses reelle Daseyn zu entkräften. Wenn aber meine ganze Erkenntniß subjectiv ist, so sind auch alle mögliche noch fernere Gründe eben so subjectiv. Ich muß also, wenn alles Objective durchaus verbannt werden soll, behaupten, daß es auser mir keine objectiv wirkliche Gegenstände giebt, weil ich mir vorstelle, daß Dinge, die mir auser mir zu seyn scheinen, nicht auser mir sind. Alle noch so erkünstelte Beweise gegen das reelle Daseyn resolviren sich am

Ende

Ende auf diesen Beweis, weil sie alle ohne Ausnahme ebenfalls subjectiv sind. Diese kahle, unphilosophische, unbefriedigende, nichtserklärende Antwort, wird am Ende das Schwerdt, mit welchem wir jeden Knoten und jede Aufgabe zerhauen: und die Philosophie, deren eigentliche Beschäftigung es seyn seyn sollte, die Gründe aller Dinge zu erforschen, ist nun so weit gebracht, daß sie, ihres Glanzes beraubt, in ihrer Blösse da steht, und eingestehen muß, daß sie bisher die Menschen betrogen, daß nichts einen Grund hat, daß sie für alle Aufgaben und Schwierigkeiten nur eine einzige erbärmliche Antwort zu geben hat, "daß alles so sey, weil wir uns jedes Ding gerade so und nicht anders vorstellen müssen." Von dieser Stunde an wird sie ganz überflüssig: wir brauchen nun nichts weiter zu lernen, oder neue Erfahrungen zu machen; denn was könnten wir lernen oder erfahren, da alles in uns selbst vorgeht, da sich Erscheinungen aus Erscheinungen von selbst entwickeln, da wir selbst alle Geseze in die Natur hineinlegen, da selbst das, daß wir lernen oder Erfahrungen machen, nichts weiter als Erscheinung ist?

Ich bin überzeugt, daß die so eben angeführten Gründe von der Art sind, daß sie bey dem erklärtesten Freund und Bekenner einer totalen Subjectivität einiges Nachdenken verursachen müssen. Sie müßten nur behaupten, "sie selbst hätten sich dies alles gesagt, indem ich und meine Schrift ihre

blossen

blossen Gedanken seyen, welche, als blosse Gedankendinge, ihre Vorstellungskraft nie auf eine reelle Art bestimmen können. Ist dies lezte der Fall, so habe ich nichts weiter zu sagen. Ich spreche nicht gerne mit jemanden, der meine Persönlichkeit läugnet. Ich kann mich vielmehr des Widervergeltungsrechts bedienen, und ihre eigene Personalität läugnen, so daß wir am Ende alle, wenn die Stimmen gesammelt werden, gar nicht sind, und folglich kein Streit möglich ist, weil jeder Streit streitende Theile voraus sezt. Sollten aber meine Gründe ein wirkliches, ernsthaftes Nachdenken verursacht haben, so frage ich: was ist das, was dieses Nachdenken bewirkt? Kann es etwas anders seyn, als daß die Freunde der totalen Subjectivität anfangen, zwischen ihren, von ihnen selbst als wahr erkannten Sätzen, im Gegensatz mit meinen Gründen, einige Unvereinbarkeit zu bemerken, zu glauben, daß unter meinen Gründen sich einige Sätze befinden, die von ihnen selbst nicht minder als wahr anerkannt werden, daß ich sie auf einen Widerspruch ihrer eigenen Grundsätze aufmerksam gemacht habe? Sie können nicht läugnen, daß selbst im System der totalsten Subjectivität unsere dermalige Verstandesform es so mit sich bringe, daß wir keine widersprechenden Sätze annehmen und vereinigen können. Wenn dies ist, so muß wenigstens ein Satz in unserer ganzen Erkenntkenntniß seyn, dem nichts widersprechen darf, welcher der fixe Punct ist, auf welchen sich alles mit-

tel-

tel, oder unmittelbar bezieht. Es muß wenigstens in der ganzen subjectiven Reihe der Vorstellungen Ordnung und Uebereinstimmung herrschen. Diese gegenwärtige Subjectivität, die wir nach dem Geständnis meiner Gegner haben sollen, bringt mit sich, daß wir, wenn es gleich nichts weiter als eine Verstandesregel ist, daß wir alles aus Gründen erkennen wollen, daß wir uns vorstellen, nichts sey ohne Grund. Wo ist nun dieser fixe Punct, wenn alles subjectiv ist? wo der lezte befriedigende Grund, der allein vermögend ist, unserer Erkenntniß, die zu unserer Täuschung so nöthige Gewißheit zu geben, wenn wir von einer andern Seite einsehen können, daß unsere Erkenntniß keinen lezten Grund hat, daß es zwar eine sehr lange Reihe von Vorstellungen giebt, deren sich eine in der andern zu gründen scheint, wo wir aber doch am Ende auf eine stossen, die ausser der Seele keinen Grund hat, wo die Finalantwort dahin ausfällt, daß wir so denken müssen, weil wir so denken müssen? Wenn alles subjectiv ist, wenn der lezte Grund in meiner Seele selbst ist, so suchen wir umsonst. Ich bin so wenig beruhigt, daß ich noch immer zweifelhaft bin, daß ich noch immer fragen kann, warum ich denn gerade diese und keine andere Subjectivität habe, warum ich mir alles so und nicht anders vorstellen muß. Was soll ich hier antworten? Soll ich sagen, daß diese Subjectivität keinen weitern Grund hat, so ist es offenbar, so hat meine ganze Erkenntniß, folglich auch alle einzelne

Vorstellungen gar keinen Grund. Giebt es aber einen weitern Grund dieser Subjectivität, so kann dieser unmöglich abermal subjectiv seyn. So giebt es also etwas das objectiv wahr ist, etwas worauf sich diese Subjectivität stüzt, wodurch sie reell wird. Nehme ich das objective reelle Daseyn solcher Dinge an, die mehr als Erscheinungen sind, so habe ich diesen Grund gefunden. Ich weiß worauf ich stehen kann, woran ich mich zu halten habe. Der Grund meiner Vorstellungen liegt sodann in der jedesmaligen Lage der Seele unter den übrigen Theilen der Welt, in der nach dieser sich verschiedentlich äusernden Einwirkung der Gegenstände, mit welchen sie coexistirt. Ist aber dies nicht, so habe ich diese Vorstellungen, diese Subjectivität, weil ich sie habe. — Vestram fidem, Quirites! ist dies eine Antwort, ein Grund, bey welchem sich ein Forscher gänzlich beruhigen kann? Und wenn der lezte Grund, auf welchen alle untergeordnete Gründe, als auf ihren Mittelpunct, hinauslaufen müssen, von dieser Art ist, wozu nuzen mir diese Gründe? Sind sie wahrhafte Gründe? sie? die selbst keinen dauerhaften gemeinschaftlichen Grund haben? Wenn sodann alle untergeordnete und abgeleitete Partialgründe keinen Finalgrund haben, was wird aus allen unsern Systemen, selbst aus dem System der totalen Subjectivität? aus allen Wissenschaften? aus unserer ganzen Erkenntniß? — Ein Spiel, ein Traum, ein leeres Nichts. Der

lezte

lezte Grund allein ist es also, der allen unsern Ideen einen Körper, dem was sonst Traum seyn würde, Realität, und der ganzen Erkenntniß Wahrheit, Ordnung, Uebereinstimmung und Gewißheit giebt. Aber damit er diese geben kann, muß er selbst etwas, er muß reell und permanent seyn. Dieser lezte Grund, diese objective Fundamentalwahrheit, ist, wie ich zeigen werde, das substantielle, reelle Daseyn, wirksamer auser uns befindlicher Kräfte. Ist dieses ungewiß und auf keine Art erweislich, wie in dem Kantischen Lehrgebäude auf jedem Blatt ausdrücklich gelehr twird, so kann in der ganzen Reihe unserer Vorstellungen keine grössere Wahrheit und Gewißheit angetroffen werden, als der lezte Grund unserer Erkenntniß hat. Oder ist es nicht lächerlich, wenn dieses reelle Daseyn ungewiß ist, von Pflichten gegen andere, deren Daseyn folglich eben so ungewiß ist, als von einer ausgemachten Sache zu sprechen? jemand belehren wollen, an dessen Daseyn ich zweifle? Kinder erziehen, eine Frau lieben wollen, die vielleicht nichts weiter als meine blossen Gedanken sind? Anstalten zum Wohl ganzer Völker im vollen Ernst treffen, die vielleicht eben so wenig Wirklichkeit haben? einen Kranken heilen, von dem es vielleicht möglich ist, daß er nur in meiner Vorstellung existirt? ganze Systeme der Moral, Politik, Physik, Pädagogik, Jurisprudenz, Legislation aufstellen, die sämmtlich als ausgemacht voraussezen, daß es Menschen und andere Gegenstände

 auser

auser mir giebt, daß sie mehr als blose Erscheinungen sind: und doch von einer andern Seite das reelle Daseyn der Dinge bezweifeln, behaupten, daß unser Verstand die Geseze in die Natur bringt, in eine Natur, die selbst nur unsere Vorstellung ist? *) daß wir nicht wissen können, ob nicht der lezte Betrug ärger als der erste ist? **) behaupten, daß wir nicht gewiß wissen können, ob den Erscheinungen etwas aussersinnliches zum Grund liege? Heist das nicht mit andern Worten sagen, "ich weiß nicht ob die Natur sammt allen ihren Gesezen, etwas auser meiner Vorstellung ist, ob wir nicht durchaus betrogen werden, obs nicht vielmehr gar nichts objectives und substantielles giebt?" Und wenn wir über diese Hauptfrage so unentschieden sind, daß sie für uns ganz unauflösbar seyn soll, wie kann die abgeleitete Erkenntniß, die diese Fragen als entschieden für das reelle Daseyn, als ausgemacht und ungezweifelt in allen ihren Theilen voraussezt, wie kann diese gewiß und befriedigend seyn? Wahr ists, wie ich schon oben erinnert habe, die Illusion kann ebenfalls ein Ganzes seyn: alle Vorstellungen können in solcher so genau in einander passen, und einander wechselweis so natürlich erwecken, als ob alles so wäre. Dies kann die Illusion thun, ich läugne es nicht: aber nur so lang sie Illusion bleibt. Sie hört aber auf Illusion zu seyn, so bald ich weis, daß ich

*) Kant Cr der R. V. p. 125. 127.
**) Pr. der M. Morgenst. p. 160.

ich getäuscht werde, daß alles nur Illusion ist. Dies selbst kann nicht wieder Illusion seyn: dies sezt andere Gründe voraus, wenn es bewiesen werden soll, die reeller sind. Es scheint also, es gebe nur eine objective Wahrheit, damit sie uns quäle, damit sie den Taumel, in welchem wir glücklich hätten seyn können, zerstöre, damit sie den Zweck und die Bestimmung aller Illusion vereitle. Wozu ist also diese Täuschung vorhanden, wenn wir wissen, wenn man uns beweisen kann, daß wir getäuscht sind? Die gänzliche, ewige Unwissenheit dieser alle Täuschung zerstörenden Wahrheit, diese ganz allein könnte uns in den Stand sezen, systematisch und in einigem Zusammenhang fortzuträumen. Aber nun, da unser Irrthum aufgedekt ist, nun ist alles vorbey; wir träumen, und wir wissen, daß wir träumen, und dieser Traum hört durch dieses wissen nicht auf ein Traum zu seyn? die Illusion kann nach wie vorher fortdauern? sie kann statt der Sache gelten? uns eben diese Ruhe und Zufriedenheit gewähren? —— Vereinige diese Widersprüche wer da kann, ich kann es nicht.

§. 40.

Zweyter Beweis.

Wenn alles subjectiv ist, oder auch auf den Fall, wenn es zweifelhaft ist, ob in unserer Erkenntniß etwas ist, das objectiv wäre; wenn es folglich auch eben so zweifelhaft ist, ob es auser uns wirkliche,

substantielle, handelnde Wesen giebt, welche keine blosse Erscheinungen sind; wenn es nicht objectiv wahr ist, daß es wirksame Gestände auser uns giebt; wenn folglich sich über alle menschliche Handlungen, über ihre Realität, eine gleiche Ungewisheit verbreitet; wenn es also auch möglich ist, daß alle diese Handlungen, gleich den Gesetzen der Natur, welche mein Verstand erst in die Natur hineinbringt, nur blosse Vorstellungen sind; wenn die Gründe und der Zusammenhang, welchen ich in diesen Handlungen zu finden glaube, ebenfalls nur subjectiv sind, und von mir ganz allein hineingedacht werden *): welch ein erbärmliches Kinderspiel wird sodann unsere Geschichte? Was wird aus der so reichhaltigen Belehrung, die wir aus den Begebenheiten so vieler Jahrhunderte zum Behuf der Sittlichkeit und Klugheit erhalten? Wer kann die grossen Thaten der ältern und neuern Welt noch ferner bewundern, wenn er zweifelt, ob sie gewesen sind, wenn alle Veränderungen nur durch die Zeit möglich sind, und wenn diese Zeit, folglich alle Veränderungen, welche nur durch diese Vorstellung

*) Denn die ganze Sinnenwelt existirt blos subjectiv als Vorstellung in uns (zu dieser Sinnenwelt gehören doch wohl auch Menschen und die sichtbaren Veränderungen, welche sie durch ihre Handlungen hervorbringen) und alle Gesetze und Regeln sind nicht objective, sondern unser Verstand giebt sie, und macht durch sie die Gegenstände seiner Erkenntniß erst möglich. Prüfung der M. Morgenst. p. 250.

lung möglich sind, nichts weiter als eine Vorstellung, eine subjective Form unserer Sinnlichkeit ist, *) wenn es auf keine Art auszumachen ist, ob die Veränderungen, welche die Elemente der Zeit sind, etwas objectives sind, ob sich Dinge wirklich auch dann verändern würden, wenn wir eine andere Sinnlichkeitsform hätten? Oder wissen wir gewis, daß sie sich auch dann eben so verändern würden, so wissen wir ja mehr, als unsere Sinnlichkeit erlaubt, so erkennen wir etwas an den Gegenständen, wie sie an sich selbst sind, unabhängig von der gegenwärtigen Form. Wir erkennen etwas, das objectiv ist, etwas, das man von einer andern Seite läugnet oder bezweifelt. Wie ist es möglich zu lehren, daß wir keine Gewisheit haben, ob sich die Dinge selbst wirklich verändern, ob dies eine objective Eigenschaft derselben sey; und zu gleicher Zeit zu glauben, daß die Handlungen der Menschen, die Geschichte, einen reellen Grund haben? Und wenn die Geschichte keinen solchen Grund hat, wie kann sie uns vergnügen? was können wir aus solcher lernen? was nutzen uns alle Beyspiele der Vorwelt? zu welchem Ende wollen wir sie bewundern oder nachahmen, als blos um unsern Traum noch länger zu erhalten, um diese Täuschung nicht nicht zu zerstören, die wir selbst nicht wissen, wozu wir sie haben?

 §. 41.

*) Die Regel des Verstandes bestimmt jeder Erscheinung ihre Stelle in der Zeit. Daselbst p. 113.

§. 41.

Dritter Beweis.

Es liegt in der Natur einer total subjectiven Erkenntniß (§. 25.), daß solche auser der Seele gar keinen, und in dieser allen Grund hat. Man muß also entweder behaupten, daß der (§. 25.) gegebene Begriff einer totalen Subjectivität falsch sey, oder daß es eben so wenig eine subjective als objective Erkenntniß giebt, oder endlich, wenn es eine subjective Erkenntniß geben soll, so folgen mit apodictischer Gewißheit zwey unläugbare Folgen, deren eine oder die andere nothwendig eintretten muß, wenn unsere Erkenntniß ganz allein subjectiv seyn soll. Diese sind: **Es giebt entweder auser mir gar keine reelle Gegenstände, ich bin das einzige wirkliche Wesen, oder wenn es deren giebt, so sind sie ganz unwirksam, sie tragen gar nichts zu meinen Vorstellungen bey.** Dies kann auch umgekehrt gelten. Wer das Daseyn äuserer aufersinnlicher Gegenstände, oder ihre Wirksamkeit und Einfluß auf unsere Erkenntniß läugnet, oder auch bloß zweifelhaft macht, der muß als eine nothwendige Folge eines solchen Vordersatzes zu gleicher Zeit eine totale Subjectivität behaupten. Er verbreitet die Zweifelsucht über alle Theile unserer Erkenntniß: eine allgemeine Ungewißheit ist die Folge dieses Zweifelns.

Wir haben also der Systeme, welche eine allgemeine Subjectivität annehmen, eigentlich zwey. Das eine

eine läugnet schlechterdings das Daseyn ausersinnlicher Gegenstände: und dieses ist das wahre Egoistische System. Das zweyte nimmt zwar ein solches Daseyn an, läugnet aber, daß diese äusere Gegenstände Bestimmungsgründe unserer Erkenntniß werden. Es behauptet, oder muß wenigstens behaupten, daß wir alle Vorstellungen in der nehmlichen Ordnung, mit demselbigen Grad der Lebhaftigkeit haben würden, wenn auch keine Gegenstände wären. Daraus wird in diesem System geschlossen, und nach solchen Prämissen ist die Folge logisch richtig, daß wir von dem Daseyn der Gegenstände, so wie von ihren objectiven Eigenschaften, keine Gewißheit haben, daß wir weder das eine noch das andere zu beweisen vermögen. Wer also wie Kant behauptet, daß wir das Daseyn ausersinnlicher Gegenstände, und noch weniger einige ihre Eigenschaften zu erkennen im Stande seyen, wenn er noch vollends, wie dieser, eben so consequent weiter schliest, daß es kein allgemeines untrügliches Criterium der Wahrheit, und folglich keine objective Wahrheit für uns gebe; von diesem kann man zuversichtlich behaupten, daß er, wenn er anders mit sich selbst zumenhängen will, eine totale Subjectivität lehre. Diese beyden Systeme verdienen daher eine genauere Untersuchung. Diese ist um so nothwendiger, als der ganze Angriff aller Sceptiker, auf das objective Daseyn und Wirksamkeit der äusern Gegenstände gerichtet ist.

Das erste dieser beyden Systeme (wenn anders ein System genannt zu werden verdient, was nur aus einem einzigen Satz besteht, welcher den Grund aller übrigen Erkenntniß untergräbt) nimmt an, daß es gar keine Gegenstände auser uns giebt. Ich bin also das einzige wirkliche Wesen. Die übrige Welt, samt ihren Theilen, existiren in meinen Gedanken. Ich bin Object und Subject zugleich.

§. 42.

Giebt es reelle Gegenstände auser uns, die etwas mehr als Erscheinungen sind?

Ich muß hier, um des möglichen Mißverstandes willen, abermal genau bestimmen, was ich unter den Gegenständen verstehe; denn die Kantische Schule läugnet nicht, daß unsere Erkenntniß äuserliche Gegenstände habe. Diese sind aber keine andere als die Erscheinungen. Ueber die Frage selbst, was diese Erscheinungen sind, läßt sie sich nicht weiter ein. Sie behauptet, daß wir dies nicht wissen, daß diese Frage für uns ganz unauflöslich sey. Ich frage weiter: Haben diese Erscheinungen einen weitern Grund, etwas das solchen zum Grund liegt, oder nicht? Hier sind 3 Antworten möglich: 1) sie haben einen weitern Grund, es liegt etwas zum Grund. Dies ist es wovon ich spreche. Dies sind die Gegenstände, welche ich verstehe. 2) Es giebt keinen weitern Grund, es liegt nichts wei=

weiter zum Grund. Nach dieser Antwort ist die totale Subjectivität unserer Erkenntniß unvermeidlich. Es ist eben so viel, als ob unsere Erkenntniß keine äuserliche Gegenstände hätte. Nur dem Schein nach sind sie äuserlich, im Grund sind sie Vorstellungen unserer Seele. 3) Wir wissen nicht, ob es deren giebt. Nach dieser Antwort ist es wenigstens eben so möglich, daß es keine giebt. Es kann seyn, es kann auch nicht seyn: aber die Beweise fehlen uns, um für das eine oder das andere zu entscheiden. Das Nichtdaseyn solcher äusersinnlicher Gegenstände, und folglich eine totale Subjectivität sind nicht unmöglich; wir können diese Unmöglichkeit nicht beweisen. Von dieser lezten Art ist das Kantische System. Es läugnet das Daseyn äusrer Gegenstände, wie ich sie verlange, nicht absolut: es nimmt sogar eine Verstandesregel an, kraft welcher wir, bey vielen Untersuchungen, das Daseyn solcher Gegenstände voraussetzen müssen; aber man merke wohl, daß diese Verstandesregel blos subjectiv ist, daß sie uns blos zwingt, kraft der gegenwärtigen Subjectivität, solche Gegenstände anzunehmen, daß aber daraus noch auf keine Art folgt, daß dieses Daseyn auch objectiv wahr sey. Es hilft also nichts, wenn in diesem System von dem Daseyn ausersinnlicher Gegenstände gesprochen wird; denn es ist dieses Daseyn, welches wir erkennen, nur ein subjectives Daseyn, eine Folge der uns eigenen subjectiven Verstandesregel. Aber

ob-

objectiv ist es nicht; denn es giebt nichts, was objectiv wahr wäre. Das Kantische System läugnet also im Grund, oder bezweifelt wenigstens das objective Daseyn aussersinnlicher Gegenstände, indem es solche Gegenstände voraus sezt. Es behauptet, daß wir es annehmen müssen: aber dies sey nur subjectiv wahr, weil dieser Zwang aus einer subjectiven Verstandesregel entsteht, welche uns auf keine Art belehren kann, was mit einer andern Subjectivität noch ferner bestehen wird. Wenn dies nicht genau unterschieden wird, so ist der Misverstand sehr möglich und leicht. Man mus folglich, um den Streit nicht zu verwirren, genau bemerken, in wie fern das Kantische System das Daseyn aussersinnlicher Gegenstände zugiebt oder bezweifelt; denn es thut beydes, ersteres als Folge der uns gegebenen Verstandesregel, das zweyte als Folge des Sazes, daß uns alle subjective Verstandesregeln nur belehren können, was wir kraft derselben, kraft unserer Subjectivität, erkennen müssen, daß uns aber keine gegenwärtige Verstandesregel belehren kann, was die Folge einer andern, ganz verschiedenen Subjectivität seyn wird, ob das, was wir gegenwärtig subjectiv erkennen, zugleich objectiv wahr sey. Denn auf diesen Saz gründet sich der Kantische Scepticismus, kraft dessen das reelle Daseyn äuserer übersinnlicher Gegenstände ungewis und unerweislich ist, kraft dessen es folglich eben so wohl seyn kann, daß es keine solche Gegenstände giebt, daß

diese

diese Gegenstände unsere blossen Vorstellungen sind. Es fragt sich also: Kann man über eine solche Grundfrage zweifelhaft bleiben, ohne zu gleicher Zeit über alle Theile unserer Erkenntniß eine ähnliche Ungewisheit zu verbreiten? — Man lese, was ich (§§. 38. 39. 40. und 41.) angeführt habe: mir scheinen diese nemlichen Gründe dieser bedingten Ungewisheit und Subjectivität eben so gut entgegen zu stehen, als wenn man das Daseyn dieser Gegenstände unbedingt verwerfen wollte. Diesen setze ich noch folgende hinzu:

Wenn es also wenigstens möglich ist, daß ich das einzige wirkliche Wesen bin, wenn es möglich ist, daß es gar keine ausersinnliche Gegenstände auser mir giebt, weil ich kraft meiner gegenwärtigen Subjectivität nicht wissen kann, wie meine Vorstellungen kraft einer andern gänzlich verschiedenen Subjectivität beschaffen seyn werden: so sind folgende Fragen, auf deren Entscheidung selbst zu Erhaltung einer blossen Illusion so vieles wo nicht alles ankommt, ganz unauflösliche Fragen —

Wie kann ich mich unterscheiden? wenn auser mir nichts ist, woher weis ich, daß ich bin? wo ist der Spiegel, der mein Bild zurückwirft, in welchem ich mich beschaue? warum bin ich ganz allein? warum muß ich träumen? warum sogar wissen, daß ich träume? warum erfolgen meine Vorstellungen nur in dieser und in keiner andern Ordnung? was bestimmt mich dazu? warum scheint mir alles, als

ob

ob es in der That so wäre? warum ist es nicht lieber wirklich? wie kann ich mich bey einer Erkenntniß vergnügen, von welcher ich weiß, daß sie keinen Grund hat? wozu dieser Drang, diese sich immer mit aufdringende Vorstellung, dieses heise brennende Verlangen, daß alles so seyn möchte, wie es scheint, daß doch etwas bleibendes seyn möchte, daß meine Erkenntniß einen Grund hätte? wozu nüzen mir diese Vorstellungen von Recht und Unrecht? von Pflichten, die ich gegen andere erfüllen soll? wozu alle Gewissensbisse, Reue und Schaam? wozu soll ich mich vervollkommnen? wo ist der Maasstab mit welchem ich mich vergleiche? woher bin ich gekommen? wie kam ich zu dieser Reihe und Ordnung von Vorstellungen und Begriffen? werde ich ewig so seyn? oder werde ich aufhören zu seyn? und wenn ich fortdauere, wozu soll ich fortdauern? Ich bin das unthätigste Wesen das nur seyn kann; denn ich handle gar nicht, ich stelle mir nur vor daß ich handle: ich bin die weis. Fläche, an welcher alle Schattenbilder die ich Vorstellungen nenne, erscheinen und vorübergehen. Ich stelle mir nur vor daß ich esse, liebe, hasse, lerne, lehre, pflüge und erndte, daß ich wache oder schlaffe, daß ich hervorbringe oder zerstöre, daß ich lebe oder sterbe. Nichts von dem allen thue ich wirklich: ich stelle mir nur vor, oder vielmehr ich träume nur, als ob ich es thäte. Ich bin nichts weiter als ein ganz müssiges, träges, immerhin schauendes und träumendes Wesen, dessen ganze Bestim-

mung

nung ist, in ewiger Unthätigkeit zu erwarten, welche Träume und in welcher Ordnung ich kraft der Einrichtung meiner Natur zu träumen habe, welche Bilder und Vorstellungen ohne alle Veranlassung noch fernerhin in mir entstehen sollen. Ich bin das widersprechendste Ding: von der einen Seite fühle ich einen unwiderstehlichen Trieb nach Vergnügen, das ich nicht geniessen kann, wenn ich nicht fest glaube, daß ich wirklich geniese; auf der andern Seite muß ich erkennen, daß alles Traum ist, was ich geniesse. Und nun dessen soll ich mich freuen? Der Durst nach Erkenntniß, nach immer häufigern, richtigern und hellern Vorstellungen ist in mir rege bis zur Quaal. Statt solchen zu stillen, erfahre ich, daß ich getäuscht bin. Erquikend ist zwar der wohlthätige Schatten des Baums unter welchem ich ruhe, im hohen Gras, an der sanften rieselnden Quelle; prächtig ist der nächtliche Himmel, und göttlich schön die Rükkehr der Sonne, und mit ihr das Wiedererwachen aller Wesen, das Leben der ganzen Natur. Sonne, Mond und Gestirne glaube ich so gewiß, so beständig zu sehen, daß ich ihre Laufbahn bezeichne, und mit der grösten Genauigkeit ihre Widerkehr zum selbigen Standort, so wie alle übrige Veränderungen, bestimme. Es ist entsezlich, daß so viel Ordnung in einem Traum, und so wenig in der Sache ist. Reizend ist die Gestalt, die meine Seele entflammt, sie allein giebt meinem Daseyn neues Leben. Bezaubernd ist der Gesang:

Che

Che nell' anima si sente.

Erstaunend und unendlich sind die Verhältnisse, in welchen ich mich befinde. Eine Welt von Geistern reicht kaum zu, sie und ihre so mannichfaltige Verbindungen zu erkennen, aber — all dies erquiken-de, prächtige, schöne, all dies erstaunliche und unendliche, ist nur erquickend, prächtig, schön, erstaunlich und unendlich, so lang ich glaube, daß alles mehr als eine Vorstellung, als ein Traum ist. Ich könnte glüklich seyn, ich könnte den Schatten statt der Sache selbst geniessen, wenn ich ewig getäuscht würde. Aber leider! ich kann aufhören zu träumen, ich weiß sogar wirklich, daß alles ein Traum ist, daß auser meiner Vorstellung nichts einen Grund hat. Wo ist nun meine Freude meine Seeligkeit, meine Ruhe? Hin ist mein Vergnügen, denn entzaubert steht meine Welt da! Alles was ihm Daseyn und Festigkeit gab, sinkt und entfliebt. Da wo ich eine Welt des Vergnügens, der Ordnung, Grösse und Uebereinstimmung sah und zu finden glaubte, sehe ich und werde gewahr, daß all dieses Vergnügen, alle diese grosse Ordnung und Uebereinstimmung nicht mehr als ein Traum ist, denn ich bin von meiner Betäubung erwacht, und was die gröste Vollkommenheit meines Zustandes wäre, daß ich über alle Täuschung hinaus bin, das was fähig wäre, mich mehr als alle Illusion zu vergnügen, wird nun die Quelle meiner Pein. Die Täuschung allein kann vergnügen, nur die Wahrheit kann foltern und quälen.

len. Die Wahrheit ist das einzige Uebel, die Täuschung das einzige Gut; alle Glückseligkeit ist ein Traum. Es ist, als ob ich nie etwas erkannt hätte. Hätte ich nichts erkannt und gedacht, diesen Schmerz, den ich nun fühle, hätte ich sodann nie gefühlt. — Welch ein widersprechendes Wesen bin ich selbst! Ich soll erkennen, und wo sind die Gegenstände meiner Erkenntniß? Sie fliehen nicht blos vor mir, sie sind gar nicht einmal, und sie waren nie. In mir wirkt ein unwiderstehlicher Trieb, der mich nöthigt, andere meines gleichen zu suchen, mich an sie zu schliessen, mein Schicksal mit den ihrigem zu theilen — und ich bin allein, ich bin das einzige Wesen, auser mir ist nichts. Ich möchte mich mittheilen, — und niemand ist, der mich hören könnte. Ich fühle den Drang und die Pflicht in mir, Gutes auser mir zu wirken, wohlthätig gegen andere zu seyn. Ich suche aller Orten, wo diese andern sind, — und ich finde sie nicht, denn wie kann ich finden, was nicht ist? Ich begehre, — und nichts ist, was ich erhalten könnte. Ich suche Zeitvertreib — und bin auf mich allein beschränkt. Ich fühle ein brennendes Verlangen, meinen Verstand und meine Erfahrungen zu erweitern — und nichts ist, was ich erfahren könnte. So fühle ich Triebe mancherley Art: aber allen fehlt ein Object. Ich fühle sie, damit ich sie befriedigen, damit mich diese Befriedigung vergnügen soll, und — ich fühle sie zur Quaal.

Diese Triebe sind sogar ohne allen Zweck, denn ihre Bestimmung wäre, mich zur Thätigkeit zu reizen, meine Kräfte zu entwikeln: aber wozu Thätigkeit, wo ich nur Zuschauer bin, wo alles ohne mein und anderer Zuthun aus mir selbst kommt? Wozu Entwiklung meiner Kräfte, wenn durch sie nichts wirklich gemacht werden kann, wenn schon alles in mir selbst ist, wenn ich nicht weiß, wozu diese Entwiklung dienen soll, wenn ich selbst keine Bestimmung habe? — Wozu dies alles — als mich zu quälen?

Weiter: wenn alles, was ich erkenne, nur in meiner Vorstellung Würklichkeit hat, wenn es keine reelle, objectiv wirkliche Gegenstände auser mir giebt: so sind die wichtigsten, seelenerhebensten, zur Beförderung unserer höhern Sittlichkeit (die nach diesem System ohnehin sehr entbehrlich ist) unentbehrlichsten Ideen ebenfalls nichts weiter, als ein lerer, unbehülflicher, zweckloser Traum. Es giebt sodann kein Ganzes, dessen Theil ich bin, keine Welt: in mir, in meiner Vorstellung ist die Welt. Es giebt keine Ordnung, keinen Zusammenhang; alle Beziehungen und Verhältnisse, alle Einwirkung und Einfluß, alle wechselseitige Bestimmungen hören auf. Man kan dies alles denken, aber wirklich werden kann es nie. Es giebt eben so wenig einen Urheber der Welt, einen Gott. Auch dieser hat keine objective Realität. Das Ideal eines solchen Wesens ist nichts anders, als ein regula-

tives

tives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entsprånge, und darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit, in der Erklårung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz, ob es gleich unvermeidlich ist, sich vermittelst einer transcendentalen Subreption, dieses formale Princip, als constitutiv vorzustellen, und sich die Einheit als hypostatisch zu denken. *) Es hat also keine grössere Realitåt, und wir können keine höhere Gewisheit davon erhalten, als eine subjective Verstandesregel erlaubt. Diese gebietet uns aber nur, kraft ihrer, so lang wir sie haben, die Existenz eines solchen Wesens als reell anzunehmen, aber darum ist die objective Existenz (um welche es bey dieser Frage eigentlich zu thun ist) gar nicht erwiesen. Wir wissen dadurch noch nicht, ob die Realitåt eines solchen Wesens auch für eine andere Subjectivitåt gültig seyn werde. Wenn wir also von gar keinem objectiven Daseyn auser uns eine Gewisheit haben, als jene einer subjectiven Verstandesregel, so muß auch die Vorstellung von Gott, welcher kein Gegenstand in Zeit und Raum, und folglich auch keiner unserer Begriffe entspricht, ganz subjectiv seyn. Das Daseyn Gottes ist auf keine

 an-

*) Kant Cr. der R. V. p. 619.

andere Art erweislich. *) Und da bey allen subjectiven Verstandesregeln das, was sie ausdrücken, auf keine Art objectiv ist; da es folglich sehr und wenigstens eben so möglich ist, daß sie auser der gegenwärtigen Subjectivität von keinem Gebrauch

*) In allen Systemen welche, wie hier der Fall ist, das objective Daseyn der Dinge auser uns bezweifeln, ist das Daseyn Gottes auch auf keine andere mögliche Art erweislich. Dies gilt aus derselbigen Ursache, auf die nehmliche Art, von allen Systemen, welche die Wirksamkeit und den Einfluß solcher Dinge auser uns, deren objectives Daseyn angenommen wird, läugnen oder bezweifeln. Wir haben also, wenn es so wahr und ausgemacht ist, als man vorgiebt, daß wir für beydes keine entscheidende Gründe haben, keinen einzigen Grund, das Daseyn Gottes zu behaupten. Wir sind auf keine Art im Stande, zu einer gründlichen Ueberzeugung von dem Daseyn eines so höchst wichtigen Wesens zu gelangen: die, so wir zu haben glaubten, ist ohnehin durch diese Lehren erschüttert und wankend gemacht worden. Oder man sage, was ist noch übrig gelassen, das mich von dem Daseyn Gottes überzeugen könnte, da ich ihn als blosse Verstandesregel bisher erkannt haben soll, und er folglich aufhören kann zu seyn, so wie ich eine andere Verstandesregel erhalte? Oder wissen wir dermalen auch schon, daß uns auch dann noch diese Vorstellung begleiten werde? So ist sie ja, wie man selbst eingestehen muß, etwas mehr als blosses Ideal, als blosse Regel unsers gegenwärtigen Verstandes. Es liegt sodann in ihr etwas, das objectiv wahr ist.

brauch und Realität sind: so muß es eben so ungewis seyn, ob unsere Kenntniß von Gott einen zuverlässigern Grund hat. Auch die Fortdauer meiner selbst, so wie das Daseyn einer von meinem Körper, als Erscheinung, ganz unterschiedenen Kraft, ist durchaus uner-

ist: wir können sodann Vorstellungen von Gegenständen haben, die nicht in Zeit und Raum erscheinen; es kann Begriffe geben, welchen kein Gegenstand in der sinnlichen Anschauung entspricht. Dies alles will man aber nicht zugeben: wie wollen wir also das Daseyn Gottes beweisen? was bleibt übrig, das mich von dessen Wirklichkeit zuverlässiger belehren könnte? — Nicht die Anschauung, denn Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung. — Nicht die Begriffe und der Verstand, — diese müssen ein correspondirendes Object in der Anschauung haben, welches bey Gott nicht seyn kann, da er kein Gegenstand einer möglichen Anschauung seyn kann. — Nicht die Offenbahrung, denn wer hätte sie gegeben? sie selbst sezt ja das Daseyn desjenigen Wesens voraus, über dessen Wirklichkeit gestritten wird. Ihre beweisende Kraft hängt von dem Daseyn des Wesens ab, das wir erst beweisen wollen. Und dann, wenn alles subjectiv und Folge meiner Receptivität ist, so kann diese Offenbahrung selbst nichts weiter, als eine ganz subjective Vorstellung seyn. Eben so wenig beweisen Vernunftgeseze *a priori*: denn sie sind bloß für diese Subjectivität: sie sagen zwar, was ich nach meiner gegenwärtigen Empfänglichkeit urtheilen muß, aber sie sagen nicht, was der Gegenstand an sich auser dieser Receptivität ist, ob und wie er sodann ist: diese Fragen

unerweislich, ja sogar ohne allen Zweck. Dies alles kann ich zwar denken, aber blos um in die Täuschungen Ordnung zu bringen. Ich kann es denken, weil andere Zwecke dies nothwendig machen. Aber wenn alles subjectiv ist, wenn nichts auser

gen sind für uns unauflöslich. Eben so wenig können wir dies um anderer für die Menschheit wohlthätiger Zweke willen annehmen; denn alle diese samt der ganzen Menschheit, deren Daseyn ebenfalls bezweifelt wird, sind eben so subjectiv: auch nicht aus dem Zeugniß anderer; denn wo sind sie, wenn es ungewiß ist, ob etwas auser mir ist? Aus der übereinstimmenden Lehre aller Zeiten und Völker? diese sind eben so wenig. Aus der Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung des Ganzen? Dieses Ganze ist eine blosse Idee. Nichts bleibt also übrig als das innere Gefühl: aber worauf gründet sich dieses, wenn alles nur subjectiv ist? wenn selbst dies nur Erscheinung ist, daß ich dieses Gefühl habe? wenn ich von meinem eigenen objectiven Daseyn (§. 36.) keine grössere Gewißheit habe? wenn sehr wohl in andern Systemen erklärt werden kann, woher dieses innere Gefühl entsteht, wie nöthig ihm das objective Daseyn meiner selbst, so wie der Gegenstände auser mir ist, daß ich ohne solche dieses innere Gefühl gar nicht haben könnte? — Aber vielleicht soll der Glaube dies alles ersezen. Durch den Glauben wissen wir, daß ein Gott ist. Dies ist auch was Kant will, er unterscheidet einen Doctrinalen und Moralischen Glauben. Laßt uns sehen, was heist glauben? In der Prüfung der Mendelssohni-

äuser mir ist, was sind diese Zwecke? wo ist ihr Object? Die Quelle ist hier abermahl subjectiv, eine Täuschung bringt die andere hervor. Die Zwecke der Dinge sind noch weit gewisser von mir in die Welt gelegt, als nach dem Kantischen Vorge-

 hen

sohnischen Morgenstunden S. 307. heißt es: Halte ich einen Saz für wahr, weil die Gründe für mich zureichend sind, unerachtet ich sie selbst für objectiv unzureichend erkenne, so glaube ich ihn. Ferner S. 309. Wenn sich aber ein gewisser Zwek in unserm practischen Leben findet, welchen zu erreichen wir für nothwendig finden, und wenn kein anders Mittel da ist, diesen Zwek zu erreichen, als wenn jene durch Speculation nicht zu entscheidende Säzs für wahr gehalten werden, so habe ich eine Verbindlichkeit, den Saz um des nothwendigen Zweckes willen zu glauben. Heist dies nicht mit andern Worten: "Der Glaube an Gott hängt so wesentlich mit andern von mir als wahr erkannten Wahrheiten zusammen, daß ich entweder diese als falsch verwerfen, oder das Daseyn dieses Gottes anerkennen muß? Hätte ich nicht selbst diese Wahrheiten, die ich als blosse subjective Verstandesregeln verschrieen und herabgewürdigt habe, zum vorhinein wankend gemacht, so würde und müste ich mich auf eben diese Säze als Beweise beruffen. Da nun aber dies einmahl geschehen ist, da mein System mit sich bringt, daß ich diesen Säzen keine objective Realität zugestehe, so will ich sie doch so viel sich noch thun läßt benuzen, um mich durch meine Vordersäze nicht auf Folgen verleiten

zu

ben mein Verstand derjenige ist, der alle Geseze in die Natur legt. Man hat mir bewiesen, daß alles nichts weiter als Täuschung sey, was nüzt mich nun dieses Flikwerk, durch welches man die in meiner Gedankenreihe durch diesen Beweis verursach-

zu lassen, die zu wichtig sind, als daß ich sie eben so geradehin bezweifeln wollte, wie das objective Daseyn anderer Dinge, an deren Realität für meine Hofnungen und Wünsche, für Sittlichkeit und Religion, weniger gelegen ist?" — Man sage, heißt dies nicht eben so viel? Ist eine solche abgedrungene Rückkehr zu solchen als subjectiv aufgestellten und dadurch wankend gemachten Säzen, nicht der beste Beweiß für ihren reellen Grund? Beweist dies nicht, daß man selbst anerkennen muß, daß sie einen festern Grund, als eine blosse Subjectivität haben? Denn wenn sie dies nicht haben, was gewinne ich durch diesen Glauben, kraft dessen eine an sich unerweisliche Objectivität einer gegebenen Idee, durch eine Illusion, durch andere eben so subjective, und folglich eben so schwankende Gründe, soll glaubbar gemacht werden, aus keiner andern Absicht, als den Gang einer ohnehin schon gestörten Täuschung noch in etwas zu erhalten? Was kann der Glaube beweisen, von welchem im Begriff selbst gesagt wird, daß ich für die Objectivität seines Gegenstandes unzureichende Gründe habe? Um was werden diese Gründe zureichender, wenn ich Gründe hinzu thue, von deren Objectivität ich eben so ungewiß bin, weil es uns ganz unmöglich ist etwas objectives zu erkennen, weil es gar keine objective Wahrheit, und eben so wenig ein allgemeines Cri-

ursachten Lücken ergänzen will? Was kann es mir helfen, daß ich in der Reihe der Erscheinungen bleibe, daß ich in solcher bemerke, wie zwar jede Erscheinung ihren Grund, ihren Zweck hat, daß ich, um die Untersuchung fortzusetzen, diese Reihe von Zwecken

Criterium derselben geben kann? Ich habe also auch für meinen Glauben, für das was ich kraft desselben erkennen soll, eben so wenig ein Criterium. Mit allen Zusäzen und Bestärkungen, gewinne ich nicht mehr, als daß ich etwas subjectives durch etwas eben so subjectives, etwas unzureichendes durch eben so unzureichende Gründe beweise. Wenn es keine objective Wahrheit für uns giebt, so kann der Glaube nicht machen, daß nun objectiv sey, was vordem subjectiv war. Und wenn der Glaube dies nicht bewirken kann, so sind unsere Beweise für das Daseyn Gottes nicht grösser und stärker, als sie ohne diesen Glauben sind. Jeder Glaube hat, wie wir aus obigem Begriffe gesehen haben, seiner Natur und Wesen nach, unzureichende Gründe für die Objectivität dessen, was geglaubt werden soll. Was kann er uns also nüzen? welche grössere Gewißheit und Beruhigung kann er uns geben? Er ist also durchaus ein unzureichendes Mittel, sich von dem Daseyn Gottes zu überzeugen: er reicht nirgends weniger zu als in dem Kantischen System, weil er nach diesem gar nichts hat, worauf er sich nur einigermassen stüzen könnte, weil in solchem alle Objectivität bezweifelt wird, weil folglich alles subjectiv und eben darum schwankend und ungewiß ist. Oder man sage, was nüzt mich eine Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes durch den Glauben,

und Gründen in ab- und aufsteigender Linie durchlaufen kann, daß ich am Ende genöthigt bin, einen lezten Grund anzunehmen, wenn mir dieser Grund oder Zweck, statt objectiv zu seyn, statt dadurch volle Beruhigung zu verschaffen, nur zu einer Regel in meinen Nachforschungen dienen soll, an die ich mich allenfalls halten soll, wenn ich in meinen

wenn mich dieser Glaube, der seiner Natur nach nur unzureichende Gründe für die Objectivität seines Gegenstandes hat, auf keine Art von dem objectiven Daseyn Gottes überzeugen kann? Dies wollte ich wissen, davon hängt meine Beruhigung ab. Dieses kann mir der Glaube nicht gewähren, denn ich muß das Daseyn Gottes nicht annehmen, weil ich wirklich überzeugt bin, daß ein Gott ist, sondern weil ich sonst gewisse Zwecke die eben so subjectiv sind, nicht erreichen kann. Könnte ich dies auch auserdem, so wäre dieser Begriff von Gott, der mit dem allen weder in den Anschauungen noch in den Begriffen einen entsprechenden Gegenstand hat, ganz und gar entbehrlich. Die Idee von Gott ist uns bloß allein gegeben, wie es scheint, um das Spiel im Gang zu erhalten, und die Lücken unserer Erkenntniß auszufüllen; aber eine objective Realität hat sie nicht. Wir werden sogar durch dieses System belehrt, daß es unmöglich ist, sich von solcher zu überzeugen. — Und nun glaube jemand an Gott und beruhige sich bey diesem Glauben, wenn er kann, so bald er weiß, warum, zu welchem Ende er diese Idee hat. Wenn die Vernunft diese Idee nicht retten kann, so ist dieser Begriff für uns auf ewig verlohren.

meinen Untersuchungen nicht weiter kommen kann? wenn sie mir zum blossen Ruhepunct meines Geistes dienen soll, der absolute Einheit seiner Kenntniße verlangt? Pr. der Morgenst. S. 224. Was beweisen am Ende alle Beweise, wenn sie nicht über das Gebiet der Erscheinungen hinausreichen, wenn ich bey diesen stehen bleibe, ohne zu wissen, was sie weiter sind? wenn ich nicht weiß, ob diese Erscheinungen selbst einen Grund haben? — Kein einziger dieser Beweise wirkt das, was jeder Beweis, seiner Natur nach, bewirken soll, um dessen willen alle Beweise geführt werden — Beruhigung und Gewisheit. Wenn es ausgemacht, oder auch nur zweifelhaft ist, ob bey allen Erscheinungen etwas substantielles zum Grund liegt, so haben nicht minder alle Erfahrungen und Sätze, welche in der Reihe dieser Erscheinungen gesammelt werden, keine grössere Gewißheit, als die Quelle, aus welcher ich sie geschöpft habe. Ich stosse hier auf nichts, das einen bleibenden Grund hat. Ich mag die Reihe meiner Schlüsse, und durch solche die Täuschung so lang fortsetzen als ich will, so stosse ich am Ende doch auf den Satz: "Ich habe zwar diese Vorstellung, aber diese Vorstellung hat auser mir keinen Grund." Und nun ist auf einmal alles zernichtet, was ich glaubte zu wissen. Welche Beruhigung, man sage doch, kann mir ein Satz geben, der selbst keinen Grund hat? von dem ich folglich nicht weiß, und auf keine Art wissen kann,

kann, ob ihm auch ein reeller Gegenstand auser meiner Erkenntniß entspricht? von dem ich nicht weiß, ob auch dann diese Vorstellung noch seyn werde, wenn ich eine ganz verschiedene Receptivität erhalten sollte? Und dann erst, wenn diese Receptivität alles wäre, was ich erhalten, was ich werden kann, was ist sodann mein und unser aller Wissen? Was kann mich das beruhigen, wenn ich weiß, daß es zwar kraft dieser gegenwärtigen Receptivität so ist, als ob es so wäre, (woher weiß ich wohl dies? ein solcher Ueberblick über mehrere mögliche Subjectivitäten, scheint mehr als subjectiv zu seyn) daß sich aber mit dieser Receptivität, als dem Grund, alles verändern muß, daß es folglich sehr möglich ist, daß mit einer andern Receptivität von dem allen, was ich dermalen erkenne, vielleicht das Gegentheil eben so subjectiv, eben so allgemein und nothwendig erkannt werden muß, daß sodann gerade das Gegentheil wahr ist? Wenn ich in diesen Zustand komme, und das Bewustseyn meiner vorhergehenden Subjectivität verliehre, wozu hab ich sie gehabt? Und wenn ich sie behalte, wie will ich so widersprechende Grundsätze zu gleicher Zeit als wahr erkennen, und mich bey einer so sonderbaren Erkenntniß besser befinden als ich war? bey einer Erkenntniß deren eine die andere widerlegt? — So viel scheint gewiß zu seyn: die totale Subjectivität, so bald sie als solche erkannt wird, hebt alles Vertrauen auf unsere Grundsäze auf; kein Gedanke kann fernerhin mit der vor-

her-

hergehenden Zuverlässigkeit, Lebhaftigkeit und Stärke gedacht werden. Das gröste Glück ist, in seinen Grundsäzen inconsequent zu seyn, und seinen Hauptgrundsaz so bald als möglich zu vergessen. Es ist durchaus nothwendig, wenn wir uns beruhigen sollen, daß wir uns vorstellen, als ob in unserer Erkenntniß etwas objectives wäre. Diese so nöthige Vorstellung kann nicht wieder bloß subjectiv seyn, sonst gewährt sie nicht was sie gewähren soll. Es muß also troz allen Sophismen etwas Objectives geben, oder unsere subjective Denkungsart ist ein unaufhörlicher Widerspruch, eine Reihe von Säzen und Begriffen, deren einer den andern aufhebt. Und wenn es etwas Objectives geben muß, was ist objectiver, als das reelle der unsern Erscheinungen zum Grunde liegenden Kräfte? Das objective Daseyn dieser Kräfte ist also eine demonstirte Grundwahrheit: denn ohne solches ist selbst alle subjective Erkenntniß etwas, was nicht seyn kann, in welchem kein Zusammenhang ist. Die Gegner selbst müssen dies eingestehen, weil sie dieses objective Daseyn zur Verstandesregel machen. Es kann aber als solche seine Wirkung nicht hervorbringen, nachdem es möglich ist, daß diese Illusion gestöhrt wird, nachdem wir wissen, daß es nichts weiter als eine leere Verstandesregel ist, die vorhanden ist, um das Objective zu ersezen, und selbst keine Objectivität hat, uns so gar lehrt, daß für uns nichts objectiv wahr sey. Diese Regel hebt sich also selbst auf, und ist folglich keine Regel, die ihre

Bestimmung erfüllt, d. h. die Beruhigung gewährt, und die Täuschung unterhält. Dies was ich hier gegen die totale Subjectivität anführe, sind solche auffallende Widersprüche, daß wenn sie von uns in der Reihe der Erscheinungen gefunden würden, niemand Bedenken hegen würde, sie kraft seiner gegenwärtigen Receptivität als ungereimt zu verwerfen; denn wir nehmen kraft solcher an, daß keine Erscheinung, wenn sie wahr seyn soll, der andern widersprechen darf. Und nun wo die Rede von und über den Grund unserer gesammten Erkenntniß ist, wo es unsere Ruhe und Seeligkeit gelten soll, wo die Realität am nöthigsten wäre — hier allein sollen alle Widersprüche mit den, kraft dieser Receptivität, kraft dieses Systems, angenommenen Grundsäzen, der damit verbundene totale Umsturz aller Ideen, Begriffe und Grundsäze, nicht dieselbe beweisende Kraft haben? sie sollen nicht beweisen können, daß das Daseyn der Gegenstände auser uns etwas mehr als subjectiv ist, daß wir mit der grösten Gewißheit erkennen, daß es diese Gegenstände giebt, geben muß, daß sie die einzige Bedingung unserer gesamten Erkenntniß sind? Wer dies begreifen kann, wer dafür einen Sinn hat, der begreife es. Ich von meiner Seite gestehe mein Unvermögen sehr willig ein.

Vielleicht ist es unrecht, und gegen das philosophische Kriegsrecht, ein System in seinen Folgen zu bestreiten. — Aber man sey aufrichtig, und sage, was bleibt übrig als die Folgen? Wenn es

es unrecht ist, ein solches System in seinen Folgen anzugreifen, so widerlege mir doch jemand dieses und ähnliche Systeme, welche alles läugnen, worauf man sich in seinen Gegengründen beruffen könnte. Auch giebt es keinen für jeden Menschen einleuchtendern Beweiß, als die Zurückführung einer neuen Lehre auf Grundsäze, welche der Gegner ebenfalls vertheidigt, oder wenigstens nicht gern Preis geben wollte, wenn man diesem bemerklich macht, wie das, was er für Wahrheit und Grundwahrheit annimmt, auf keinem bessern sondern demselben Grund beruht. Im Grund wird also auf diesem Weg alles auf den Saz des Widerspruchs zurückgeführt. Dieser Saz des Widerspruchs war von jeher der Probierstein aller Wahrheiten und Irrthümer. Ein System, das wahr seyn soll, muß wenigstens mit sich selbst zusammenhängen. Es kommt also vielmehr darauf an, ob alles aus den Vordersäzen der Gegner richtig folgt. Es kommt ferner darauf an, ob diese Folgen wirklich ungereimt sind. Dies alles sezt voraus, daß es wenigstens einen Saz in unserer gesammten Erkenntniß giebt, mit welchem diese Folgen können in Vergleichung gestellt werden. Wem daran gelegen ist die Köpfe zu verwirren, wer durchaus alle objective Wahrheit läugnet, der kann unmöglich zurecht gewiesen werden, als wenn man es versucht, ihn auf das äuserste zu treiben, wenn er genöthigt wird, Dinge einzugestehen, gegen welche sich nicht blos der allgemeine

meine Menschensinn, der Zusammenhang aller Wahrheiten und der Grund unserer ganzen Erkenntniß, sondern auch sein eigenes Gefühl empört, die nie lang und im Ernst geläugnet werden, ohne den Umsturz und die Verwirrung der gesammten menschlichen Erkenntniß zu verursachen. Wer also alle obige Folgen einer totalen Subjectivität ohne Bedenken einräumen, und als ausgemachte Wahrheiten anerkennen kann, mit diesem habe ich nichts weiter zu sprechen. Ich will ihm auf keine Art diejenige Beruhigung entziehen, die er mir entreissen würde, wenn er Recht hätte. Für alle übrige muß es eine apodictisch erwiesene Wahrheit seyn, eine Wahrheit, ohne welche gar keine weitere bestehen kann: daß es reelle Gegenstände auser uns giebt; daß es nicht bloß Erscheinungen, daß es noch etwas weiteres giebt, welches bey allen Erscheinungen zum Grund liegt. Für alle diese muß das System des physischen Egoismus eine der widersprechendsten Ideen seyn, auf welche der menschliche Verstand in dem Gang seiner Entwiklung jemahls verfallen konnte.

So viel wäre also meines Erachtens nunmehr bewiesen, daß es substantielle Gegenstände, und wirkliche noch fernere endliche Gründe aller Erscheinungen giebt. Die Einwürfe, welche daher genommen werden, daß sie, die in Zeit und Raum nicht erscheinen, keine Gegenstände der Anschauung und sinnlichen Erfahrung seyn können, daß wir nichts von solchen wissen, daß wir, indem wir auf ihr

De-

Daseyn schliessen, über die Erfahrung hinausgehen, diese und ähnliche Einwürfe werden an seinem Ort, und wie ich hoffe zur Befriedigung meiner Leser, beantwortet werden. — Aber noch immer, wenn es auch Gegenstände giebt, könnten unsere Vorstellungen blos subjectiv seyn. Denn es wäre möglich, daß diese reell existirende Gegenstände entweder ganz unwirksam wären, oder wenigstens auf unsere Vorstellungen gar keinen Einfluß hätten, daß diese auf keine Art durch diese Gegenstände hervorgebracht und bestimmt würden. Ist dieser Fall möglich: wie wollen wir diesen Einfluß beweisen?

§. 43.

Kann es Gegenstände geben, welche gänzlich unwirksam sind?

Wenn es keine objective Wahrheit giebt, so ist auch dies eben so wenig objectiv wahr, daß äusere Gegenstände diese Wirksamkeit haben. Die Vorstellung, welche wir von ihrer Wirksamkeit haben, ist blos subjectiv, eine Regel unsers gegenwärtigen Verstandes. Wir wissen nicht, ob sich dies nicht mit einer andern Subjectivität verändern werde, ob sie uns auch dann noch wirksam erscheinen werden. Es ist also auf keine Art erweislich, daß es eine objective Wirksamkeit gebe. Es ist möglich, daß dermahlen alle Wirksamkeit äuserer Gegenstände blos in unsern Gedanken ist. Wir müssen uns zwar vorstellen,

als ob es wirksame Gegenstände gebe, aber ob es deren auch an sich wirklich gebe, dies wissen wir nicht. — Dies alles ist eine unläugbare Folge des Satzes, daß es keine objective Wahrheit giebt.

Ich werde späterhin Gründe anführen, aus welchen es einleuchtend werden soll, daß eine totale Unwirksamkeit eine in der Natur ganz unmögliche Sache sey. Hier indessen, bis die zu diesem Beweis nöthigen Vordersätze berichtiget sind, mögen folgende indirecte Gründe dienen.

Wenn die Gegenstände auser mir gar keine eigene Wirksamkeit haben, so bringen sie in mir gar keine Veränderungen hervor. Wie kommt es sodann daß ich verändert werden kann? Woher weiß ich, daß sie vorhanden sind? Wozu sind sie vorhanden? Welchen Zweck, welche Bestimmung hat ihr Daseyn? Hier ist offenbar in der Natur ein ungeheurer Aufwand, um nichts zu bewirken. Ich kann, ohne daß diese Gegenstände nur das Geringste bewirken, alles eben so gut, und in der nehmlichen Ordnung denken, als ob diese Gegenstände wirksam wären. Wozu sind sie also nöthig? Ich bin doch unläugbar eine wirkende Kraft; oder soll es auch eben so wenig objectiv wahr seyn, daß ich meine Veränderungen hervorbringe? dann hätte ja meine Erkenntniß eben so wenig ein Subject, als sie nach dieser Lehre ein Object hat. Warum soll ich die einzige wirkende Kraft seyn? Was an mir so ungezweifelt geschieht, warum kann dies nicht auch eben

so

so gut an andern geschehen? Wenn Gegenstände und Kräfte, obgleich unwirksam, nebst mir vorhanden sind, so können diese nicht in mir, sondern sie müssen auser mir vorhanden seyn; wir coexistiren also einander, wir stehen in gewissen Verhältnissen und Beziehungen auf einander, deren sämtlicher Grund darinn ist, daß ich hier bin, indem sie dort sind; daß wir nicht eine und dieselbige Stelle behaupten. Wir enthalten wechselsweise den Grund, warum wir diese und keine andere Stelle unter den übrigen haben. Wir bestimmen uns wechselweis, und es scheint also, wir wirken aufeinander, Wirksamkeit sey eine unzertrennliche Eigenschaft von Dingen die coexistiren. Coexistenz selbst ist eine Art von Wirksamkeit. Wie ist es also möglich, daß auser mir keine Wirksamkeit sey? Und wenn ich das einzige wirkende Wesen bin, wenn es nicht objectiv wahr ist, daß Dinge auser mir verändert werden: so ist es eben so wenig objectiv wahr, daß diese Dinge sich selbst verändern. Alle Veränderungen gehen sodann nur in meiner Vorstellung vor. Wenn dies ist, was wird aus der Geschichte? Die Begebenheiten aller Jahrhunderte sind sodann nichts weiter als meine eigene Gedanken. Keine Geschichte, keine Begebenheit der Welt, hat auser solchen eine Realität. Der Schauplatz aller Thaten liegt ganz allein in mir selbst. Wenn die Wirksamkeit äuserer Gegenstände nicht objectiv wahr ist: so ist es unbegreiflich, wie ich selbst mich verändern kann, wie diese Gegen-

stände einander coexistiren können, ohne einander wechselsweise Platz und Stelle zu bestimmen. Noch unnützer und unbegreiflicher ist die ganze Geschichte.

§. 44.

Kann es eine Unwirksamkeit äuserlicher Gegenstände geben, welche nicht absolut, sondern nur beziehungsweise, relativ ist?

Aber vielleicht sollen die Gegenstände nur in Bezug auf unsere Vorstellungen unwirksam seyn? Sie wirken an und für sich und unter sich, aber sie bestimmen unsere Vorstellungen nicht. — Wenn dies ist, so tragen sie also auch nichts zur Vorstellung von ihrem reellen Daseyn bey. Dieses Daseyn ist folglich ebenfalls idealisch. Oder woher erhalte ich diese Vorstellung? wo liegt der Grund, daß wir uns Dinge als wirklich denken? Wenn dieser Grund ganz allein in meiner Seele, in meiner Vorstellung liegen soll, (wie dies wirklich der Fall wäre, wenn reell existirende Gegenstände auf meine Vorstellungen gar keinen Einfluß hätten) so wüste ich zwar daß ich diese Vorstellung hätte, aber ob diese Vorstellung einen weitern Grund, eine Realität hat, ob ihr ein wirklicher Gegenstand entspricht, ob die Sache an sich ist wie ich sie mir vorstelle, ob sie ein wirkliches Daseyn hat, ein Daseyn das auser meiner Vorstellung einen Grund hat, dies alles weiß ich nicht. Von dem idealischen Daseyn kann der Grund gar wohl aus-

schlies-

schliessenderweise in meiner Seele liegen, weil ein solches Daseyn nur eine blosse Vorstellung ist; aber vom reellen Daseyn eines Dings muß ein Grund auser mir vorhanden seyn. Dieser kann kein anderer seyn, als die Veränderungen, welche solche Wesen in mir hervorbringen, wodurch sie mir vernehmlich werden. Wenn also Dinge auser mir wären, und diese nicht zugleich auf meine Vorstellungen wirkten, so könnten wir offenbar kein anderes als ein idealisches Daseyn behaupten. Und da nach dem Kantischen System alle objective Wahrheit durchaus geläugnet wird, da wir folglich nach solchem nicht gewiß wissen können, ob es Dinge auser uns giebt, ob sie unsere Vorstellungen mit bestimmen, so fallen alle hier berührte Folgen auch auf dieses System. — Wenn es weiter nicht objectiv wahr ist, daß die Dinge auser uns auf unsere Vorstellungen wirken, so ist es unbegreiflich, wie so viele Menschen bey der nehmlichen Erscheinung die nehmliche Vorstellung haben. Es ist unbegreiflich, wie bey Erscheinung einer Rose sich alle eine Rose, und nicht vielmehr dieser einen Baum, ein anderer ein Haus, und ein dritter einen Hund vorstellt. Es giebt gar keinen Grund, warum dieser Erscheinung gerade diese und keine andere Vorstellung correspondirt.

Man wird hier einwenden, daß auf keine Art der Einfluß der Erscheinungen auf unsere Vorstellungen geläugnet werde. Aber ich antworte: Was ist denn dieser Einfluß, wenn die Erscheinungen

gen selbst nichts auser meiner Vorstellung sind? oder wenn es ungewiß ist, ob denselben etwas reelles, substantielles zum Grund liegt, welches sie hervorbringt? wenn wir dieses Daseyn, diese Wirksamkeit nicht als objectiv wahr erkennen? wenn es eben so möglich ist, daß dies alles nur subjectiv sey?

Wenn ich also darüber, daß es wirksame Kräfte auser mir giebt, keine objective Gewißheit habe, wenn es nicht objectiv wahr ist, daß sie auf die Vorstellungen, welche ich von ihnen habe, wirken, daß sie davon den theilweisen Grund enthalten, so können wir kein anderes als ein idealisches Daseyn der Dinge behaupten. Die Anhänger der hier von mir vorgetragenen Meinung behaupten aber mehr. Sie schreiben, wie wir gehört haben, den Dingen zwar ein reelles Daseyn zu; sie läugnen nicht alle Wirksamkeit dieser Kräfte; sie läugnen bloß den Einfluß, den diese Kräfte auf alle unsere Vorstellungen haben: sie müssen also aber auch den Einfluß auf die Vorstellung von ihrer Wirklichkeit läugnen; dann verfallen sie in einen Widerspruch mit sich selbst. Sie verwechseln eine idealische Existenz mit dem reellen, substantiellen Daseyn der Dinge. Wenn also die Gegenstände und Kräfte gar keine unserer Vorstellungen bestimmen, so sind sie für uns so viel als ob sie gar nicht wären. Wir haben keinen Grund ihr reelles Daseyn zu behaupten, wir können solches noch viel weniger beweisen. Daraus folgt aber auch zugleich, daß jeder (wie dies der Fall mit dem Kantischen

System

System ist), daß sage ich jeder, welcher behauptet, daß wir das Daseyn über- und ausersinnlicher Gegenstände, welche den Erscheinungen zum Grund liegen, nicht beweisen können, wenn er anders consequent seyn will, zu gleicher Zeit annehmen und eingestehen muß, daß diese übersinnliche Gegenstände keine unserer Vorstellungen bestimmen und den Grund derselben enthalten. Wenn er dies annimmt, so muß er noch weiter behaupten, daß diese Dinge auser uns, und mit diesen, als ihrem Grund, alle Erscheinungen kein anders als ein idealisches Daseyn haben; daß alles Daseyn der Dinge unser blosser Gedanke ist, und auser diesem keine Wirklichkeit hat; und da derjenige, welcher dies leztere vertheidigt, eine totale Subjectivität behauptet, so ist es unläugbar, daß jeder welcher das wirkliche Daseyn ausersinnlicher Dinge für unerweislich hält, sich zum Vertheidiger einer totalen Subjectivität aufwirft.

Auf diese Art kann das System der totalen Subjectivität auf keine Art angenommen werden, weil es entweder zu der einen oder zur andern von folgenden offenbahren Ungereimtheiten führt: Man muß entweder annehmen, daß es gar keine reelle, substantielle Gegenstände auser uns giebt, daß alles nur in und durch unsere Vorstellungsart eine Wirklichkeit hat, welche Behauptung (nach §. 42.) ein Heer von Ungereimtheiten nach sich zieht: oder man muß annehmen, daß, wenn es auch wirkliche Gegenstände giebt, diese entweder gänzlich oder wenigstens in Bezie-

ziehung auf unsere Vorstellungskraft unwirksam sind, daß sie zu dieser leztern gar nichts beytragen; welche beyde lezte Behauptungen abermal auf die erstere, auf das gänzliche Läugnen des reellen Daseyns der Dinge hinausführen (§. 43. u. 44.) Hat jemand Lust, diese Folgen als wahr und richtig anzunehmen, so habe ich nichts weiter zu sagen. Mir kann es genug seyn, daß nun der Gegenstand der Frage fixirt ist, daß meine Gegner genöthigt sind, sich für die eine oder die andere dieser Meinungen bestimmter zu erklären. Mir ist es genug, daß ich nach meinen Kräften und Einsichten einleuchtend bewiesen zu haben glaube, daß man eine totale Subjectivität zwar in Worten läugnen, aber in den Thaten sowohl als den Folgen behaupten kann. Ich glaube bewiesen zu haben, daß es einerley ist, ob eine totale Subjectivität ausdrücklich gelehrt, oder blos behauptet wird, daß alles substantielle Daseyn der Dinge ausser uns ganz unerweislich ist, daß diese Dinge, wenn es deren giebt, eine absolute oder relative Unwirksamkeit haben. Die Gegner müssen entweder das eine oder das andere behaupten, oder ihre Lehren und Systeme sind nicht so consequent als sie glauben.

§. 45.

Vierter Beweis gegen eine totale Subjectivität.

Wenn alle unsere Erkenntniß bloß subjectiver Natur ist, so giebt es nur eine einzige Subjectivität, und

und diese ist meine eigene: alle übrige Subjectivitäten sind sodann meine blossen Gedanken, weil alle übrige Menschen selbst nichts weiter sind. Oder wenn ich annehmen will, daß es auch andere vorstellende Kräfte giebt, so hängt mein System nicht ganz zusammen, weil ich etwas (das Daseyn anderer) als objectiv gültig erkenne. Und dann erst stellen sich mir folgende ganz neue, unauflösliche Zweifel Zweifel entgegen. Haben alle Menschen eine durchaus ähnliche Subjectivität? Dies scheint wider alle Erfahrung zu seyn. Diese beweist unwiderleglich, daß sich jede vorstellende Kraft die Dinge und die Welt nach ihrer Art vorstellt. Wenn nun alle Menschen eine ähnliche Subjectivität haben sollten, wie kommt es sodann, daß z. B. Ich, diese Subjectivität läugne, indem sie ein anderer behauptet? woher kommt alle Verschiedenheit und widersprechende Meinungen der Menschen? Wenn aber die Subjectivitäten so verschieden sind als die Menschen, wie ist es möglich, daß ein anderer meines Sinnes werde? wie kann ich ihm den Vorzug und reellern Werth meiner ganz subjectiven Meinung einleuchtend und begreiflich machen? Welche, auser blos subjectiven Gründen, auser dem Grund, daß ich mir kraft meiner Natur alles so vorstellen muß, kann ich ihm anführen? Was will ich thun, wenn er mir zu Widerlegung meiner Meinung einen ähnlichen, ganz entgegengesezten, subjectiven Zwang entgegen stellt? Wie will und kann ich ihn widerlegen?

legen? wie machen, daß meine Subjectivität die seinige werde? Wie kann ich ihm diese mittheilen? Oder giebt es Grundsätze und Begriffe, in welchen die Subjectivität aller Menschen übereinkommt, auf welche alles zurük und in Verbindung gebracht werden muß? Welche sind diese Gründe? sind sie ebenfalls subjectiv? warum müssen sie erst von mir bey dem andern erwekt werden? warum wirken sie nicht von selbst? Wie kann dies bey dem andern blos subjectiv seyn, was durch meine Einwirkung (wenn ich anders eine objectiv reelle Existenz habe) bey dem andern erwekt wird? Welche Subjectivität sieht richtig? Welche hat Recht, wenn die Meinungen über Grundwahrheiten, z. B. ob es reell wirkliche Dinge auser uns giebt, so verschieden sind? Oder ist gar nichts wahr? Können vielleicht ganz widersprechende Dinge zu gleicher Zeit wahr seyn? Hat jeder von uns beyden Recht, der sowohl, der eine totale Subjectivität behauptet, als jener der sie läugnet? Wenn jeder von uns beyden Recht hat, wie können wir uns bey unserer Erkenntniß beruhigen, so bald wir einsehen, daß das Gegentheil nicht minder wahr ist? Wenn jede Meinung wahr ist, warum streiten wir sodann? Und wenn nur eine dieser Meinungen wahr ist, wo sind die Merkmale der Wahrheit? Sind auch diese abermahl subjectiv, so muß von diesen nicht minder gelten, was von aller subjectiven Erkenntniß gilt, alle obige Fragen kommen wieder. Es giebt gar nichts,

das

das wahr wäre, auser daß alles subjectiv ist. Aber auch dieses wird bezweifelt: ich wenigstens bin einer dieser Zweifler. Also auch dies ist nicht wahr, weil es durchaus an allen objectiven Kennzeichen der Wahrheit gebricht. Ich und meine Gegner haben Recht: jeder führt zum Beweis seine Subjectivität an. —— Wir wissen also gar nichts. Alle Hofnung ist dahin, jemahls nur einen Schatten von Wahrheit zu erhalten. In allen Dingen gilt es gleich viel, ob ich dies oder jenes behaupte, niemand kann mich widerlegen. Von allen contradictorisch entgegen gesezten Meinungen ist eine so wahr als die andere. Und wenn dies ist, was sind sodann unsere Grundsätze, unsere Bewegungsgründe, unsere Sittlichkeit? Was soll aus dieser werden? was aus unserer Zufriedenheit und Ruhe? Wo ist diese, wo ist eine Glückseligkeit möglich, wenn keine Wahrheit, keine Gewißheit, keine Ueberzeugung von irgend einer Sache ist? Wenn dies alles ist, was sind wir? wo stehen wir? was soll aus uns werden?

§. 46.

Beschluß dieser Abhandlung.

Nein! dies alles kann nicht seyn. So widersprechend ist die Natur des Menschen nicht. Man kann alle mögliche Erkenntniß bis zur grösten Ungewißheit verwirren. Aber lang kann eine solche Verwirrung nicht dauern. Sie kann nur bestehen, bis der Punct gefunden und festgesezt ist, auf welchen sich alles bezieht, durch welchen alles Klarheit, Gewißheit, Uebereinstimmung und Ueberzeugung erhält. Es kommt darauf an, diesen zu finden, mit ihm alles in Verbindung zu bringen, Schritt vor Schritt zu gehen, jedem Satz seine Stelle anzuweisen, aus welcher er am hellsten erscheint. Dann muß es sich zeigen, daß nicht alles subjectiv ist, daß selbst

alles

alles Subjective ganz unmöglich wäre, wenn gar keine objective Realität wäre. Es muß in unserer Erkenntniß etwas geben, worauf sie sich stüzt, was auser dem vorstellenden Subject seinen Grund hat. Dies ist, wie ich zeigen werde, das substantielle Daseyn der Dinge auser uns. Es muß sich zeigen, daß die Materialien unserer Erkenntniß sehr gut und brauchbar sind; daß es diesen nur an Gewisheit fehlt, weil sie noch zu sehr durcheinander liegen; daß es also darauf ankommt, daß wir sie ordnen; daß durch diese Ordnung die gröste Ungewißheit und Verwirrung zu einem Licht gebracht werden kann, welches seinen wohlthätigen Glanz auf alle Zweige der Erkenntniß, auf alle Wissenschaften verbreitet. Es braucht nichts weiter, als daß wir Säze, die unserm Erkenntnißvermögen dermahlen noch zu weit auseinander stehen, einander nahe bringen, die Mittelbegriffe finden, und die Verbindung anschaulich machen. Hier indessen habe ich im allgemeinen bewiesen, daß das Kantische System eine allgemeine Subjectivität lehre; daß eine allgemeine Subjectivität eine ganz unstatthafte Sache sey, eine Lehre, welche sich selbst aufhebt, welche alle Gewisheit, alle Ruhe, alle Glückseligkeit untergräbt. Ich wende mich in den künftigen Abhandlungen auf das Specielle dieses Systems. Ich untersuche die Subjectivität der Anschauungen, Begriffe und Urtheile. Erscheint daraus, daß ich den Gegenstand der Frage nicht getroffen, so sey Beschämung und Belehrung meine Straffe. Ich lasse es sehr gerne geschehen, daß man mir entgegen ruft:

Va pur, e per tua gloria basti,
Il poter dir, che contro me pugnasti.





Inhalt.

§. 13.

Schwie-

§. 36.

Inhalt.

